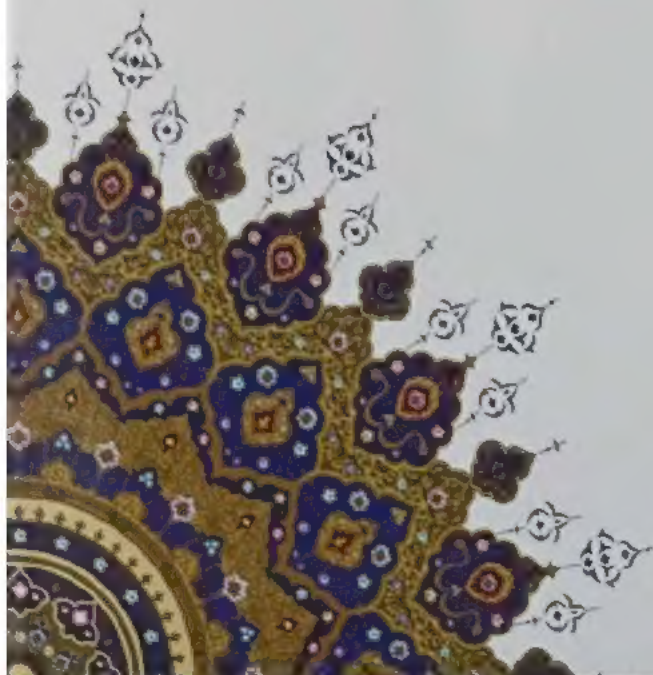


جُورْج مَقْدِسِي

ثَلَاثَةُ الْإِنْسَانِيَّاتِ

عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ وَفِي الْغَرْبِ الْمَسِيحِيِّ

نَقَلَ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَقَدَّمَهُ وَوَلَّفَ عَلَيْهِ
د. أَحْمَدُ الْمَدَوِي



مَدَارَاتُ لِلْبَحْثِ وَالنَّشْرِ
MADARAT for Research and Publishing

جُورْج مَقْدِسِي

نشأة الإنسانيات

عند المسلمين وفي الغرب المسيحي

نقله إلى العربية وقدم له وعلو عليه

د. أحمد المدوي



مدارات للأبحاث والنشر

MADARAT for Research and Publishing

نساء الإنسانيات
عند المسلمين وفي الغرب المسيحي

جورج مقدسي (George MAKDISI)

وُلد مقدسي في ديترويت (ميتشغان) عام ١٩٢٠، لعائلة لبنانية هاجرت إلى الولايات المتحدة قُبيل الحرب العالمية الأولى. عَمِل أستاذًا في جامعات جورجتاون (Georgetown) وبرنستون (Princeton) وهارفارد (Harvard) وبنسلفانيا (Pennsylvania). كما عَمِل أستاذًا زائرًا في كوليج دو فرانس (College de France)، والشوربون (IV-Sorbonne) بباريس. ومنحته جامعة جورجتاون الدكتوراه الفخرية تقديرًا لجهوده في حقن الدراسات الإسلامية. وفي عام ١٩٩٣ نال مقدسي جائزة «جورجيو ليفي ديلا فيدا للتميز» (Giorgio Levi Della Vida Award for Excellence). استقر مقدسي في ولاية بنسلفانيا، وظل أستاذًا في جامعتها حتى تقاعده عام ١٩٩٠، ثم ما لبث أن توفي في السادس من سبتمبر / أيلول ٢٠٠٢، عن عمر ناهز ٨٣ عامًا. كان مقدسي علامة غزيرة الإنتاج، وقد تُرجم عددٌ من آثاره إلى العربية، منها: نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب؛ ابن عقيل: الدين والثقافة في الإسلام الكلاسيكي؛ الإسلام الحنبلي؛ خطط بغداد في القرن الخامس الهجري، وغيرها. كما خَلَف عشرات المقالات التي تركّزت على المذاهب السنية والفقه والتاريخ، ولا سيّما تاريخ التعليم في الإسلام والغرب من منظور مقارن.

د. أحمد العلوي

باحث ومؤرخ ومترجم مصري، يعمل أستاذًا مساعدًا بقسم العلوم الإسلامية بكلية الإلهيات بجامعة جنات قلعة (Canakkale Onseki Mart University)، بتركيا. متخصص في التاريخ الإسلامي. له من المؤلفات: الضابطة منذ ظهور الإسلام حتى سقوط الخلافة العباسية؛ الطاعون في العصر الأموي: صفحات مجهولة من تاريخ الخلافة الأموية. يوميات قتيبة حنبلي من القرن الخامس الهجري: تعليقات ابن البناء الحنبلي لحوادث عصره (تحقيق وتقديم وترجمة). وله من الترجمات: الزواج والمال والطلاق في المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى؛ جيش الشرق: الجنود الفرنسيون في مصر ١٧٩٨-١٨٠١؛ المرأة ونقل المعرفة الدينية في الإسلام؛ نقشة الوراق: تاريخ الوراق في العالم الإسلامي قبل الطباعة.

جُورْج مَقْدِسِي

نشأة الإنسان

عند المسلمين وفي الغرب المسيحي

نقله إلى العربية وقدم له وعلو عليه
د. أحمد البغدادي

مدارات للأبحاث والنشر
MADARAT for Research and Publishing



نشأة الإنسانية

عند المسلمين وفي الغرب المسيحي

جورج مقدسي

هذه هي الترجمة العربية الشريفة الكاملة للكتاب:

*The Rise of Humanism in Classical Islam and
the Christian West*

by: George Makdisi

صدر هذا الكتاب للمرة الأولى بالإنكليزية عام ١٩٩٠

تنشر هذه الترجمة بموجب اتفاق خاص مع:

Edinburgh University Press®

مدارات للأبحاث والنشر ©

جميع الحقوق محفوظة

نشأة الإنسانية عند المسلمين وفي الغرب المسيحي

تأليف: جورج مقدسي

نقله إلى العربية: د. أحمد العدوي

الخطوط: عبده الجمال - مصطفى عمري

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠٢٠/٢٠٩٣٧

الترقيم الدولي 978-977-6459-46-5 ISBN

الطبعة الأولى: يونيو ٢٠٢١ م - شوال ١٤٤٢ هـ

مدارات للأبحاث والنشر

٥ شارع ابن سندر - الزيتون - القاهرة - جمهورية مصر العربية

٠١٠٢٤٤١٦٧٠/١/١

info@mdarat-rp.com

مدارات للأبحاث والنشر

[illegible]

في كرامة الإنسان

يا خدام الجسم كم تشقى بخدمته لعلّيب الزبح مشا فيه خسران
أقبل على النفس واستكمل نضائلها فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان

أبو الفتح البستي (ت ٣٦٣هـ / ٩٧٣م - أو نحو عام ٤٠٠هـ)

(ابن الجوزي، المتظم، ٧: ٧٣).



*"Legi, patres colendissimi, in Arabum monumentis interrogatum
Abdalam Sarracemum, quid in hac quasi mundana scaena admirandum
maxime spectaretur, nihil spectari homine admirabilius respondisse."*

«قرأت - أبجل الآباء - في بعض مصنفات العرب، أنه لما سُئل عبد الله
(Abdala) الشراييني [يعني العربي] عن أعجب ما رآه على مسرح هذا العالم
- إن جاز مثل هذا التعبير - أجاب: إنه ليس ثم شيء أكثر إثارة للعجب من
إنسان».

جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا (Giovanni Pico della Mirandola) (ت ١٤٨١م)

مقتبسة من: خطبة في كرامة الإنسان "Oratio de dignitate hominis"

J. B. Ross and M. M. McLaughlin, eds. *The Portable Renaissance Reader*,

(467, Latin, 213).

المحتويات



| | |
|-----|---|
| ٢٣ | مقلّمة الترجمة |
| ٢٣ | (١) هذا الكتاب |
| ٢٩ | (٢) جورج مقدسي: حياته وأثاره |
| ٥٩ | (٣) الإسهامات النوعية لمقدسي في الدراسات الإسلامية |
| ٧٣ | (٤) لغة مقدسي واصطلاحه |
| ٨٥ | (٥) أثر مقدسي في الدراسات العربية |
| ٩٠ | (٦) أثر هذا الكتاب في الدراسات العربية |
| ٩٢ | (٧) أنا بعد |
| ٩٥ | (٨) طريقي في إخراج هذا الكتاب |
| ٩٨ | (٩) شكر وتقدير |
| ١٠١ | المقلّمة |
| ١٠٩ | الباب الأول: المدربة |
| ١١١ | الفصل الأول: الحركة المدرسية: خلفية تاريخية |
| ١١٢ | أولاً: الشافعي خصيم المتكلمين |
| ١١٧ | ثانياً: ثلاثة معالم على طريق انتصار مذهب أهل الحديث |
| ١١٧ | (١) المحنة |
| ١١٨ | (٢) الفتنة |
| ١٢٢ | (٣) إعلان الاعتقاد القادري |
| ١٣٠ | ثالثاً: البعد الفقهي والبعد الكلامي في فقه الشافعي |
| ١٣٣ | رابعاً: الشافعي أول المتأبحين عن الشنة في الإسلام |

- الفصل الثاني: تشكُّل النقابات الفقهية: المذاهب..... ١٣٧
- أولاً: النقابات في الإسلام الكلاسيكي..... ١٣٧
- (١) الاصطلاحات..... ١٣٧
- (٢) التعريفات..... ١٣٨
- ثانياً: الجدل بشأن وجود النقابات في الإسلام..... ١٣٨
- (١) أطروحة لويس ماسينيون..... ١٣٨
- (٢) شروط كلود كامن وتساؤلاته..... ١٣٩
- (٣) اشتراطات جابريال بير..... ١٤٠
- (٤) شروط آخر..... ١٤٠
- ثالثاً: النقابات الفقهية المتخصصة..... ١٤١
- (١) النقابات الفقهية في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي..... ١٤١
- (٢) تغيير أسماء المذاهب الفقهية..... ١٤٢
- (٣) الوسطة بين علم الكلام العقلاني والغلو في التسنن..... ١٤٣
- (٤) أثر الفقه في الحديث..... ١٤٤
- (٥) أهمية التغير في أسماء المذاهب..... ١٤٥
- (٦) تحقيق اشتراطات جابريال بير..... ١٤٦
- (٧) نقابات الفقه وإضفاء الطابع المهني على دراسة الفقه..... ١٤٧
- (٨) مخطط مقارن للهيكل الثلاثي للنقابات في الإسلام والغرب..... ١٤٨
- (٩) حضن تحفظات كلود كامن..... ١٤٩
- الفصل الثالث: إضفاء الطابع التخصصي على دراسة الفقه؛ كليات النقابة ومنح
- درجة الدكتوراه..... ١٥٣
- أولاً: تشاؤ كليات الفقه: المسجد ذو الخان والمدرسة..... ١٥٣
- (١) المسجد ذو الخان كلفة للفقه..... ١٥٤
- (٢) المدرسة كلفة للفقه..... ١٥٤
- (٣) شروط وقف المدرسة النظامية..... ١٥٥
- ثانياً: استحداث درجة الدكتوراه في الفقه؛ سلطة التدريس..... ١٥٦
- (١) إجازة التدريس..... ١٥٦
- (٢) العالم والدكتور والأستاذ..... ١٥٨
- (٣) الدكتوراه في الفقه دون غيره..... ١٦٠
- (٤) الدكتوراه عنصرٌ دُخِلَ على التعليم المسيحي..... ١٦١

| | |
|-----|---|
| ١٦٣ | ثالثاً: الحرية الأكاديمية..... |
| ١٦٣ | (١) المفتي والمستفتي..... |
| ١٦١ | (٢) وظيفة الخلاف في الشريعة الإسلامية..... |
| ١٦٩ | رابعاً: سلطة التدريس المزدوجة للفقهاء..... |
| ١٦٠ | (١) سلطة التدريس في المسيحية..... |
| ١٦٣ | (٢) الأهلية والولاية الدينية..... |
| ١٦٥ | خامساً: أصل الدكتوراه وتطورها..... |
| ١٦٩ | الفصل الرابع: اختراق مؤسسات أهل العقل مؤسسات أهل الحديث..... |
| ١٦٩ | أولاً: انتاج مدرستين متافقتين..... |
| ١٦٩ | (١) المدرسة النظامية بغداد..... |
| ١٨١ | (٢) مدرسة مشهد أبي حنيفة..... |
| ١٨٢ | ثانياً: الدور السري للعنصرية في المدرسة النظامية..... |
| ١٨٤ | ثالثاً: التسلل إلى نقابات الفقه..... |
| ١٨٥ | رابعاً: التسلل إلى مناهج الكليات..... |
| ١٨٧ | الباب الثاني: أنماط مؤسسات الأدب..... |
| ١٨٩ | الفصل الأول: المؤسسات الوقفية..... |
| ١٨٩ | أولاً: المكتب والكتاب..... |
| ١٩٤ | ثانياً: الجامع..... |
| ١٩٧ | ثالثاً: المسجد..... |
| ١٩٨ | رابعاً: المدرسة..... |
| ٢٠٠ | خامساً: المكتبات..... |
| ٢٠٠ | (١) المكتبات العامة المستقلة..... |
| ٢٠١ | (٢) المكتبات الملحقة بالمنازل..... |
| ٢٠٥ | (٣) الأثر الأدبي للمكتبة على المدرسة..... |
| ٢٠٥ | (٤) خازن الكتب مدرّس للأدب..... |
| ٢٠٩ | (٥) المكتبات الملحقة بالمؤسسات الأخرى..... |
| ٢١١ | الفصل الثاني: المؤسسات غير الوقفية: الخاصة والتابعة للدولة..... |
| ٢١١ | أولاً: المؤسسات الخاصة..... |
| ٢١٢ | (١) مجالس الأدب وأندبته..... |
| ٢١٤ | (٢) المنازل..... |

- ٢١٦ (٣) أسواق الكتب
- ٢١٧ (٤) الأماكن المفتوحة
- ٢١٧ (٥) المؤسسات التابعة للدولة
- ٢١٧ (٦) مدارس الدواوين
- ٢٢١ (٧) نقصور و بلاط الأمراء
- ٢٢٣ (٨) قصص شتى: كتب وأحكام الوقف
- ٢٢٣ (٩) وثائق: وثائق و كتب في العلوم الدخيلة
- ٢٢٨ (١٠) كتب: تعقيب كتب
- ٢٢٩ (١١) كتب: كمكبات وجمع الكتب وسفها
- ٢٣٨ (١٢) بعض تقاليد الكتاب المخطوط
- ٢٣٨ (١٣) رواية الكتب بغير إجازة
- ٢٤٠ (١٤) عملية إخراج الكتب المخطوطة
- ٢٤٣ (١٥) حمت: بعض الكتب المشهورة
- ٢٤٧ (١٦) حمت: حركة الكتب
- ٢٥١ (١٧) كتب: الكتب: تنظيم المعرفة
- ٢٥٣ (١٨) قصص: لأثر: مكانة الأدب في تنظيم المعرفة الدينية
- ٢٥٣ (١٩) وثائق: قصص المعرفة
- ٢٥٤ (٢٠) كتب: مصطلحات الدراسات الأدبية
- ٢٥٥ (٢١) كتب: تعريف والخصائص والنطاق
- ٢٥٨ (٢٢) بقرت [الخموي] بين الإنسانية والمدرسية
- ٢٦١ (٢٣) كتب: أدب عند ابن الأثيراني
- ٢٦٢ (٢٤) كتب: أدب: طبقة مثقفة
- ٢٦٣ (٢٥) حمت: نقاشات لب الأدب
- ٢٦٥ (٢٦) حمت: فوائد الأدب
- ٢٦٧ (٢٧) قصص شتى: علاقة الأدب بالثقل: الحديث والفقه
- ٢٦٧ (٢٨) وثائق: أدب والتمثل
- ٢٧٠ (٢٩) كتب: أدب والحديث
- ٢٧٩ (٣٠) كتب: أدب والفقه
- ٢٨٥ (٣١) بعض: حمت: الأدب

| | |
|-----|---|
| ٢٩١ | خاتمة: الأديب - تعلمه |
| ٢٩٥ | الباب الرابع: التدريس: فروع الأدب الرئيسة |
| ٢٩٦ | الفصل الأول: النحو |
| ٢٩٩ | أولاً: الأصول: نمكة للنحو وفنون لأدب |
| ٣٠٠ | ثانياً: كتب في وضع علم النحو |
| ٣٠٢ | ثالثاً: الأئمة من النحاة لأوائل |
| ٣٠١ | رابعاً: النحو والعلوم لذمة |
| ٣٠٣ | خامساً: النحو شأن من شؤون ثلثة |
| ٣٠٤ | سادساً: النقل في النحو |
| ٣٠٥ | سابعاً: الحذاهب الفقهية والنحو |
| ٣٠٥ | ثامناً: منزلة النحو من فنون الأدب |
| ٣٠٦ | تاسعاً: النحو والمحقق |
| ٣١١ | الفصل الثاني: الشعر |
| ٣١١ | أولاً: المصطلحات |
| ٣١٤ | ثانياً: دواوين الشعر الجاهلي |
| ٣١٦ | ثالثاً: قيمة الشعر الجاهلي للأدب |
| ٣١٧ | رابعاً: مكنونات الشعر وأنواعه |
| ٣١٨ | خامساً: شعر العلاج |
| ٣١٩ | سادساً: الشعر المثنى، والنثر للشعر |
| ٣٢١ | سابعاً: تأهيل الشاعر |
| ٣٢٢ | ثامناً: الشعراء الأقبون |
| ٣٢٣ | تاسعاً: فضائل الشعر وقوائده |
| ٣٢٤ | عاشراً: أنقاء لسان الشاعر |
| ٣٢٥ | حادي عشر: الموازنة بين الشعراء والحكم عليهم |
| ٣٢٩ | الفصل الثالث: البلاغة |
| ٣٢٩ | أولاً: البلاغة والقرآن |
| ٣٢٩ | ١) القرآن إمام أهل البلاغة |
| ٣٣٠ | ٢) عقيدة الإعجاز والتحدي القرآني |
| ٣٣٤ | ثانياً: البلاغة وعلمها |
| ٣٣٦ | ثالثاً: البلاغة والنحو |

| | |
|-----|--|
| ٣٣٧ | رابعاً: قوائم البلعاء..... |
| ٣٣٧ | خامساً: الارتجال..... |
| ٣٤١ | الفصل الرابع: الخطابة..... |
| ٣٤١ | أولاً: المصطلحات..... |
| ٣٤٢ | ثانياً: الموضوعات التي تناولتها الخطبة..... |
| ٣٤٤ | ١) خطب دبية..... |
| ٣٤٤ | ٢) خطب أقيمت في مناسبات سياسية..... |
| ٣٤٦ | ثالثاً: قوائم مشاهير الخطباء..... |
| ٣٤٩ | الفصل الخامس: فنُّ الترشُّل..... |
| ٣٤٩ | أولاً: المصطلحات..... |
| ٣٥٢ | ثانياً: المنود المصنعة في أدب الكتاب..... |
| ٣٥٣ | ثالثاً: المترسلون ورسائلهم المجموعة..... |
| ٣٦٠ | رابعاً: أربعة كُتاب مترسلين..... |
| ٣٦٣ | خامساً: نواعذ من الرسائل: السُّلطانيات والإخوانيات..... |
| ٣٦٥ | الفصل السادس: التاريخ..... |
| ٣٦٥ | أولاً: المصطلحات..... |
| ٣٦٥ | ثانياً: الأخبار والتاريخ..... |
| ٣٦٩ | ثالثاً: الرواية التاريخية..... |
| | رابعاً: الأدب من منظور أحمد بن محمد ابن أبي الزُّبيع (صاحب سُلوك |
| ٣٧٤ | المالك في تدبير الممالك)..... |
| ٣٧٧ | الفصل السابع: فلسفة الأخلاق..... |
| ٣٨٠ | أولاً: تطور خطبة الوعظ المدرسي..... |
| ٣٨٠ | ١) أنواع الوعظ..... |
| ٣٨١ | ٢) نشأة الوعظ المدرسي..... |
| ٣٨٥ | ثانياً: كُتاب الوعظ والوعاظ المدرسيون..... |
| ٣٨٥ | ١) أبو الشري منصور بن عمار..... |
| ٣٨٧ | ٢) أبو زكريا يحيى بن معاذ الرُّازي (ت ٢٥٨هـ / ٨٧٢م)..... |
| | ٣) أبو محمد الحسن بن علي بن خَلَف البزْهاري (ت ٣٢٩هـ / |
| ٣٨٧ | ٩٤١م)..... |
| ٣٨٧ | ٤) أبو الحسن علي بن محمد (ت ٣٣٨هـ / ٩٥٠م)..... |

| | |
|-----|---|
| ٢٨٨ | ٥) أبو الحسن علي بن إبراهيم الحنطري (ت ٣٧١هـ / ٩٨٢م) |
| ٢٨٨ | ٦) أبو جعفر عمر بن أحمد بن شاهين (ت ٣٨٥هـ / ٩٩٥م) |
| ٢٨٨ | ٧) ابن سمعون (ت ٣٨٧هـ / ٩٩٧م) |
| ٢٨٩ | ٨) عبد الصمد الواعظ (ت ٣٩٧هـ / ١٠٠٧م) |
| ٢٨٩ | ٩) أثر أصحاب عبد الصمد |
| ٢٩١ | ثالثاً: تعلُّو ومجلس الوعظ كُرسياً مدرسياً |
| | رابعاً: الكراسي الحنبلية للوعظ المدرسي في القرن الخامس الهجري / |
| ٢٩٩ | الحادي عشر الميلادي |
| ٤٠٢ | خامساً: التدرب على حُطبة الوعظ منذ الصُبا |
| ٤٠٣ | سادساً: كُرسى الوعظ المدرسي |
| ٤٠٥ | سابعاً: كُرسى الوعظ بالنُفامية |
| | ثامناً: كُرسى حنبلتان مدرسيان للوعظ في القرن السادس الهجري / الثاني |
| ٤٠٨ | عشر الميلادي |
| ٤١١ | الباب الخامس: القُدرى: منهج التعلّم |
| ٤١٣ | الفصل الأول: الحفظ |
| ٤١٣ | أولاً: القدرة على الحفظ |
| ٤١٦ | ثانياً: الذاكرة النشطة |
| ٤١٦ | ثالثاً: القدرة على الحفظ |
| ٤٢٠ | رابعاً: الرواية والذراية |
| ٤٢١ | خامساً: من الحفظ إلى الإبلاغ |
| ٤٢٢ | سادساً: نقد الاعتماد على الكتب |
| ٤٢٢ | سابعاً: مركزية الحفظ في التّرعَة الإنسانيّة وفي المدرسيّة |
| ٤٢٥ | الفصل الثاني: المذاكرة |
| ٤٢٥ | أولاً: المذاكرة ماقسةً تعليمية |
| ٤٢٥ | ثانياً: المذاكرة اختباراً للمعرفة |
| ٤٢٩ | الفصل الثالث: المناظرة |
| ٤٢٩ | أولاً: المناظرة بخلاف |
| ٤٣٠ | ثانياً: الأسئلة مفاتيح المعرفة |
| ٤٣٠ | ثالثاً: المناظرات المفتوحة على الموضوعات |
| ٤٣١ | رابعاً: المناظرة وسيلةً للتّرقّي |

| | |
|-----|---|
| ٤٣٢ | خامساً: النظر في النحو |
| ٤٣٣ | الفصل الرابع: أدوات الأديب |
| ٤٣٣ | أولاً: الأداة الرئيسة: الدواة والدقتر |
| ٤٣٣ | ثانياً: وصف استخدام الدواة والدقتر خطوة بخطوة |
| ٤٣٥ | ثالثاً: التأكيد الكثيف للعلم |
| ٤٣٦ | رابعاً: الفهرسة |
| ٤٣٧ | الفصل الخامس: منهج الأمالي |
| ٤٤١ | الفصل السادس: التعلم الذاتي |
| ٤٤٢ | أولاً: المتون الهادية الموضوعة للمتعلمين ذاتياً |
| ٤٤٣ | ١) مراتب العلوم لثابت بن قزوة |
| ٤٤٣ | ٢) كتاب إحصاء العلوم وترتيبها للقارابي |
| ٤٤٤ | ٣) مفاتيح العلوم للخوارزمي |
| ٤٤٥ | ٤) الفهرست لابن النديم |
| ٤٤٦ | ٥) مفتاح الطب لابن هتدو |
| ٤٤٧ | ٦) كتاب التباسم لابن سينا |
| ٤٤٧ | ٧) شرح ابن أبي صادق على جالينوس |
| ٤٤٧ | ٨) كتاب منصور بن عيسى في ترتيب كتب الطب |
| ٤٤٧ | ٩) شمس العلوم للجعفري |
| ٤٥٠ | ثالثاً: مصنفات أخرى في التعلم الذاتي |
| ٤٥٠ | رابعاً: بعض من علموا أنفسهم بأنفسهم |
| ٤٥٢ | خامساً: مؤيدو التعلم الذاتي ومعارضوه |
| ٤٥٥ | الباب السادس: مجتمع الأدياء |
| ٤٥٧ | الفصل الأول: الزراعي والأديب |
| ٤٥٩ | أولاً: أهل المناصب والسلطان |
| ٤٦٠ | ثانياً: الرعاة من غير الأدياء |
| ٤٦١ | ثالثاً: رعاة الأدياء |
| ٤٦٢ | رابعاً: بلاط الصاحب بن عباد |
| ٤٦٤ | خامساً: الأدياء والحكام |
| ٤٦٧ | الفصل الثاني: الطالب الأديب |
| ٤٦٧ | أولاً: المصطلحات |

| | |
|-----|---|
| ٤٧٠ | ثانيًا: المناصب والدُّخُل |
| ٤٧٢ | (١) لمصطلحات |
| ٤٧٢ | (٢) لِرَوَائِبِ الشُّهْرَةِ |
| ٤٧٥ | (٣) لِرُزْق |
| ٤٧٦ | (٤) لِعَمَلِ بِالْقِطْعَةِ |
| ٤٧٦ | (٥) لِمَكَافَاتِ وَاتِّكْرِيم |
| ٤٧٩ | (٦) مَكَافَاتِ الطُّلَّابِ السَّابِقِينَ لِمُؤَدِّيهِمْ امْتِنَانًا |
| ٤٨١ | الفصل الثالث: الأدباء الهواة |
| ٤٨١ | أولًا: الأطباء |
| ٤٩٣ | ثانيًا: الفقهاء |
| ٤٩٤ | (١) مؤسسات الأدب |
| ٤٩٥ | (٢) ماصب الأدباء |
| ٤٩٧ | (٣) الدِّراسات |
| ٤٩٧ | ثالثًا: الشُّرُوطِيُونَ وَفُنُّ كِتَابَةِ الشُّرُوطِ |
| ٤٩٧ | (١) المصطلحات |
| ٤٩٨ | (٢) كِتَابَةُ الشُّرُوطِ فِي الْمَشْرِقِ الْإِسْلَامِيِّ |
| ٤٩٩ | (٣) كِتَابَةُ الشُّرُوطِ فِي الْمَغْرِبِ الْإِسْلَامِيِّ |
| ٤٩٩ | (٤) دَوَائِنُ الْوَنَائِي الْمَوْصُوعَةِ لِلْمَحَاكَاةِ |
| | (٥) كِتَابُ الشُّرُوطِ فِي الدُّبُونِ، وَالشُّرُوطِيُونَ الَّذِينَ عَمِلُوا لِحَسَابِهِمْ |
| ٥٠٢ | الخاص |
| ٥٠٢ | رابعًا: الخطَّاطُونَ وَالنَّشَاطُونَ وَالرُّوَّاقُونَ |
| ٥٠٢ | (١) المصطلحات |
| ٥٠٣ | (٢) الخطُّ |
| ٥٠٣ | (٣) تعلُّم الخطِّ |
| ٥٠٤ | (٤) فُنُّ الْخَطِّ الْعَرَبِيِّ وَالتَّنْصُورُ الْأَدْبِيَّةُ الْعَرَبِيَّةُ |
| ٥٠٦ | (٥) النَّشَاطُ الَّذِينَ عَمِلُوا لِحَسَابِهِمُ الْخَاصَّ |
| ٥٠٨ | (٦) الرُّوَّاقُونَ |
| ٥٠٩ | (٧) النَّسْخُ بِالْقِطْعَةِ |
| ٥١١ | (٨) الدُّخُل |
| ٥١٢ | (٩) التَّفْنُّنُ |

- ٥٠٠ شريه
- ٥٠١ لغير لزوم ذاته المحترق
- ٥٠٢ قوله الموثوق
- ٥٠٣ المصطفح
- ٥٠٤ مؤثوق لرحمة
- ٥٠٥ عنه لغة مؤثوق
- ٥٠٦ من مؤثوق منه كونه ذا مؤثوق لهجري، لشبه ليلاني
- ٥٠٧ لغير لشبه لهجري، لأنه غير ليلاني
- ٥٠٨ مؤثوق واجبه في موضوع القسوة
- ٥٠٩ علاقة بين مؤثوق ومعين
- ٥١٠ مؤثوق حية له
- ٥١١ محسوس
- ٥١٢ مصطفح
- ٥١٣ مؤثوق
- ٥١٤ مؤثوق محسوس
- ٥١٥ مؤثوق
- ٥١٦ مؤثوق
- ٥١٧ مؤثوق
- ٥١٨ مؤثوق
- ٥١٩ مصطفح
- ٥٢٠ مؤثوق
- ٥٢١ مؤثوق
- ٥٢٢ مؤثوق
- ٥٢٣ مؤثوق
- ٥٢٤ مؤثوق
- ٥٢٥ مؤثوق
- ٥٢٦ مؤثوق
- ٥٢٧ مؤثوق
- ٥٢٨ مؤثوق
- ٥٢٩ مؤثوق
- ٥٣٠ مؤثوق
- ٥٣١ مؤثوق
- ٥٣٢ مؤثوق
- ٥٣٣ مؤثوق
- ٥٣٤ مؤثوق
- ٥٣٥ مؤثوق
- ٥٣٦ مؤثوق
- ٥٣٧ مؤثوق

| | |
|----|---|
| ١ | حزب الله |
| ٢ | شعره |
| ٣ | الوقائع |
| ٤ | المدح |
| ٥ | الحكمة |
| ٦ | الحمد لله |
| ٧ | مدح الله عز وجل |
| ٨ | مدح الله عز وجل |
| ٩ | الرب الشيد: (مدح الكلامي والغرب لمسيحي) |
| ١٠ | القصص: (مدح العرب في قصور الوفاة وحده) |
| ١١ | الوقائع |
| ١٢ | المدح |
| ١٣ | المدح |
| ١٤ | المدح |
| ١٥ | المدح |
| ١٦ | المدح |
| ١٧ | المدح |
| ١٨ | المدح |
| ١٩ | المدح |
| ٢٠ | المدح |
| ٢١ | المدح |
| ٢٢ | المدح |
| ٢٣ | المدح |
| ٢٤ | المدح |
| ٢٥ | المدح |
| ٢٦ | المدح |
| ٢٧ | المدح |
| ٢٨ | المدح |
| ٢٩ | المدح |
| ٣٠ | المدح |
| ٣١ | المدح |
| ٣٢ | المدح |
| ٣٣ | المدح |
| ٣٤ | المدح |
| ٣٥ | المدح |
| ٣٦ | المدح |
| ٣٧ | المدح |
| ٣٨ | المدح |
| ٣٩ | المدح |
| ٤٠ | المدح |

| | |
|-----|---|
| ٥٦٩ | ٦) الشبر |
| ٥٦١ | ٧) إيطاليا والإسلام |
| | المفصل الثالث: مؤسسات الحركة المدرسية كليات المساجد ذات الجانيات و٧١ |
| ٥٧٣ | المحكمه في لندن |
| ٥٧٣ | أولاً: أوجه الشبه في القانون العرفي |
| ٥٧٤ | ثانياً: تشابه في كليات تدريس القانون |
| ٥٧٨ | ثالثاً: «معابد» لندن وفرسان الهيكل القادمون من الشام |
| ٥٨١ | رابعاً: فرسان الهيكل في العالم الإسلامي |
| ٥٨١ | حاشياً: الشرل والكليات |
| ٥٨٣ | سادساً: النقابات غير المرئمة في لندن والشام |
| ٥٨٤ | سابعاً: أوجه الشبه في النظامين القانونيين |
| | ثامناً أوجه الشبه في دراسة القانون، وفي مدارس القانون، وفي تدريس |
| ٥٨٤ | الأدب وهوبه |
| ٥٨٦ | تاسعاً: أوجه الشبه في التأهيل القانوني |
| ٥٨٦ | عاشراً: وجه الشبه بين اصطلاحى التلميد والفقير |
| ٥٨٩ | الفصل الرابع: التدريس: الأمالي والديكتامينا |
| ٥٩٠ | أولاً: الأصل والمعنى والمحتوى |
| ٥٩٠ | ١) فيلهلم فانتينباخ |
| ٥٩١ | ٢) لودفيج روكنجر |
| ٥٩٣ | ٣) شارل ثورو |
| ٥٩٤ | ٤) لويس ج. بايتو |
| ٥٩٥ | ٥) فرانس-جوزيف شميرل وهانز مارتن شيلر |
| ٥٩٦ | ٦) وليام د. بات |
| ٥٩٦ | ثانياً: ملحوظات على الدراسات الشابهة |
| ٥٩٨ | ثالثاً: أصل مصطلحات الإملاء |
| ٥٩٩ | رابعاً: دور الإملاء في العربية الفصحى |
| ٦٠٢ | خامساً: الأمالي بوصفها نوعاً من أنواع التصنيف في الأدب |
| ٦٠٥ | سادساً: مرحلتان من النزعة الإنسانية في الغرب المسيحي |
| ٦٠٥ | سابعاً: اللاتينية الكلاسيكية بإزاء اللاتينية القروسطية واللهجات |
| ٦٠٧ | ثامناً: قنوات الاتصال بين العالم الإسلامي والغرب المسيحي |

| | |
|-------|--|
| ٢١ | تاسعاً: شكوى القارو ودلائلها . |
| ١٠٩ | العصل الخامس: التعليم: الدراسات الإنسانية |
| ١١٢ | (١) الدراسات الإنسانية، والدراسات الأدبية |
| ١١٣ | (٢) الدراسات الإنسانية والعون الخرس . |
| ١١١ | أولاً: النحو واللغة |
| ١١١ | ثانياً: الشعر والحطاب |
| ١١٥ | ثالثاً: أدب الديكتامين [الأمالي] وأدب الشروط |
| ١١٦ | (١) من فنّ الأمالي إس فنّ كتابة الوثائق |
| ١٢١ | (٢) من فنّ الأمالي إلى الترسل الإنساني |
| ١٢٢ | رابعاً: البلاغة سمة الإنساني |
| ١٢٣ | خامساً: التأريخ |
| ١٢٤ | (١) الثقل التاريخي |
| ١٢٤ | (٢) فنّ كتابة السّير |
| ١٢٤ | سادساً: فلسفة الأخلاق |
| ١٢٦ | الخاتمة |
| ١٢٧ | الفقه |
| ١٢٠ | التّزعة الإنسانية |
| ١٢١ | القانون والتّزعة الإنسانية |
| ١١٣ | الملاحق |
| ١٥١ | الملحق الأول: مطالب ابن الأثير الثمانية للكاتب والشاعر؛ من كتاب: المثل |
| ١٥٣ | السائر في أدب الكاتب والشاعر |
| ١١٦٩م | الملحق الثاني: بُت مصنفات علي بن زيد البيهقي (١٩٩-٥٦٥هـ/ ١١٠٦) |
| ١٦٧ | الملحق الثالث: قائمة بالوزراء وأصحاب الدواوين والكتّاب وغيرهم من الأدياب |
| ١٧٣ | المحترفين |
| ١٧٧ | الحواشي |
| ١٧٩ | حواشي الباب الأول: المدرسية |
| ١٨٧ | حواشي الباب الثاني: مؤسسات الأدب وتصنيفها |
| ١٩٧ | حواشي الباب الثالث: التدريس: تنظيم المعرفة |
| ٧٠٣ | حواشي الباب الرابع: التدريس: فروع الأدب لرئاسة |

| | |
|-----|--|
| ٧٢٣ | حواشي الباب الخامس: التفسير: منهج التعليم |
| ٧٢٩ | حواشي الباب السادس: مجتمع الأدباء |
| ٧٤٣ | حواشي الباب السابع: الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي |
| ٧٥٥ | المصادر والمراجع |
| ٧٥٥ | أولاً: المصادر والمراجع العربية والمعرّبة |
| ٧٦٤ | ثانياً: المراجع الأجنبية |
| ٧٧٣ | الكتب والمجلات |
| ٧٧٣ | ثلث: مصنفات جورج ففاسي مرتبة على توليف صابورها |
| ٧٨٦ | كتابات أسماء الكتّاب والرسائل والمصنفات |
| ٨١١ | كتابات أسماء الرجال والنساء |
| ٨٤٤ | كتابات الشعوب والألأم والمقالات والفرق والمجموعات |
| ٨٦٥ | كتابات المدن والبلدان والأماكن والبقاع |
| ٨٧٤ | كتابات الاصطلاحات الغذائية والفاظ المحلّيات |

مقدمة الترجمة



(١)

هذا الكتاب

هذا كتابٌ نفيسٌ، لم يؤلَّف مثله، لا شرقاً ولا غرباً؛ فهو نمطٌ وحيدٌ، عالِمٌ فيه صاحبه موضوعاً لم يُسبق إليه قطُّ، وهو نشأة الإنسانِيَّاتِ أو العلوم الإنسانِيَّة في الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي من منظورٍ مقارن. وهو دراسة تحليلية لـ التَّزَعَة الإنسانِيَّة (Humanism) أو الأدب^(١) في الإسلام الكلاسيكي، أي منذ ظهور

(١) اشتقَّ اصطلاح (Humanism) من الكلمة اللَّاتينية (Humanitas). ويشتقُّ الباحثون الأوروبيون على أنَّ المفهوم نفسه سبق التسمية بوقتٍ طويل. وكان اصطلاح (Literae humaniores) اصطلاحاً صيغاً للإشارة إلى المشغُفِّين بعلوم الأدب الكلاسيكي، والتي أُنمت آنذاك بـ «التَّعليم الجديد» (New learning)، بإزاء التَّعليم التَّقليدي، أي التَّعليم المدرسي أو الكلامي (Literae Sacrae) (Scholasticism). وفي عام ١٨٠٨ استعمل الثَّربوي البافاري فريدرش إيمانويل نيتهامر (Friedrich Immanuel Niethammer) مصطلح (Humanismus) وصفاً لمناهج الموادِّ الأدبية الكلاسيكية التي خُطِّط لتدريسها في المدارس الثَّانوية الألمانية، وبحلول عام ١٨٣٦ تمَّ استيعاب كلمة «إنسانيَّة» (Humanism) في اللغة الإنجليزِيَّة بهذا المعنى نفسه ثمَّ ما لبثَ هذا الاصطلاح أن اكتسب قبولاً عالمياً في عام ١٨٥٦، وذلك عندما استعمل المؤرِّخُ واللُّغوي الألماني جُورج فُويجَت (Georg Voigt) اصطلاح (Humanism) ليصف تلك التَّزَعَة لإحياء الأدب اللَّاتيني الكلاسيكي في عصر النُّهضة، وهو الاستعمال الذي حظي بقبولٍ واسع النطاق بين المؤرِّخين من بعده، ولا سيَّما الإيطاليين منهم.

والمكافئ العربي لاصطلاح الإنسانِيَّة (Humanism) هو الأدب في الشِّباق الإسلامي، والمكافئ لاصطلاح (Scholasticism) أو فلسفة اللاهوت (Philosophical theology) في الشِّباق الأوروبي هو علم الكلام في الشِّباق الإسلامي. ومن قبيل المفارقات أن يكون العمم المدرسي الوحيد في الشِّباق =

الإسلام حتى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي.

وهذا الكتاب ليس نشأة كتاب سابق عليه للمؤلف نفسه، حمل اسم نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب (*The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and The West*)، كما أنه ليس ذيلًا عليه، بل هو كتاب قائم بذاته، وإن تقاطع مع الكتاب المشار إليه آنفًا في نقاط عديدة، كما تشابهها من جهة التنظيم إلى حد كبير. درس الكتاب الأول - أعني نشأة الكليات - الحركة المدرسية في الإسلام والغرب المسيحي، بينما غني هذا الكتاب بدراسة لحركة الإنسانية في الإسلام والغرب من منظور مقارن. ومن ثم فكلتا الكتاتين يكمل كل منهما الآخر، ويعود ذلك إلى الارتباط الوثيق بين الحركة المدرسية والإنسانية في الإسلام والغرب المسيحي على حد سواء، وإلى الأثر الذي تركته كل منهما في الأخرى. ومن ثم فلا عجب أن تجد مؤلف هذا الكتاب يحيل بين الفينة والأخرى عسى كتابه. نشأة الكليات، بل إنه لم ير متدوحة عن أن يستهل هذا الكتاب بباب تناول فيه التزعة المدوسية (*Scholasticism*) في الإسلام، قبل أن يذلل إلى الموضوع الرئيس لهذا الكتاب، أعني نشأة الإنسانيات (*Humanities*) في الإسلام والغرب المسيحي.

قدّم مقدسي في كلا الكتاتين معلومات وتحليلات تمتاز بالثراء والجدة والأصالة عن النظام التعليمي في الحضارة الإسلامية؛ من دُنْ ظهور الإسلام إلى مستهل القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. ولما كانت كلتا الدراستين أصيلتين وغير مسبوقتين، فنسليحظُ القارئ أن جُلَّ المادة العلمية الواردة في كلا الكتاتين مستقاة من مصادرها الأولية مباشرة.

سلط الكتابان كلاهما ضوءًا كافيًا على تطور التعليم خلال القرون السبعة الأولى من تاريخ الإسلام كما أسلفْتُ. لكن المؤلف نوّه في مقدّمتي الكتاتين عن أنه لم

- الإسلامي الذي ينطق عليه هذا الوصف تمامًا (أي العلم الذي اقتصرَت المدارس الإسلامية على تدريس بوضعه علمًا شرعيًا في القرون الوسطى) هو علم الفقه والعلم المساعدة المرتبطة به، ولم يكن علم الكلام فقط.

يهدف قطُّ إلسي إجراء مسح عام للتربية في الإسلام. بل رأى الاختصار في نشأة الكليات على دراسة «الحركة المدرسية»، أي التعليم المدرسي في الإسلام الكلاسيكي. بما في ذلك نشأة تلك الحركة، ومؤسساتها التعليمية، ومناهجها الدراسية، وإجازة التدريس والإفتاء، والمنهج المدرسي الصَّارم المؤذي إلى هذه الإجازة. وبالمثل فإنَّ نشأة الإنسانيَّات إنَّما هو دراسة عن الحركة الأدبية وحقلها الرئيسة، وتلك المتفرعة منها، ورؤاؤها، ومؤسساتها، ومناهجها، ولا سيَّما «الأمالي»، وإبراز تلك الحركة للكتب التي صُنِّفت مستهدفةً أولئك الذين علَّموا أنفسهم بأنفسهم، فيما يمكن أن نُسمِّيه بمصطلحات عصرنا «التعلُّم الذاتي».

وجاءت مقارنة مقدسي في كلتا الدُراسَتين - كما أوضح ذلك بجلاء في كلتا مقدّمتيه اللتين وضعهما لهذين الكتاتين - موحَّدة، تقصي بأنَّ التيارات الفكرية - على نحو عام - يمكن فهمها بالقدر الذي تُدرَّس به القوى التي أثمرتها، والمتجاثُ الفكرية التي انبثقت عنها، ومناهج التدريس والتأليف والتصنيف في تفاصيلها الجوهرية.

ولكلتا الدُراسَتين جانبٌ آسِرٌ، وهو ذلك الباب الخاتم في كليهما، فكلناهما درس الظاهرة عينها، ألا وهي أثر الإسلام في المدرسية (Scholasticism) في السياق الأوروبي في نشأة الكليات، وأثر الإسلام في التَّوَعُّع الإنسانية (Humanism)، في السياق نفسه، في نشأة الإنسانيَّات. حيث خلَّص مقدسي إلى أنَّ النظام التعليمي المسمَّى «المدرسي» في العرب المسيحي، استُعرِ بالكليَّة من الإسلام، مع خضوعه لبعض التغيرات من باب التكيف مع بيئته الجديدة التي زرع فيها. ومن ثمَّ فإنَّ المؤسسات لتعليمية المسمَّاة بـ«الكليات» (Colleges) قد استُعرِمت أوروبياً من النظام العام لمدارس الفقه في الإسلام الشني.

نشُد مقدسي في هذا الكتاب فهمًا للتاريخ على نحو أفضل ابتداءً، ومزيداً من الاستيعاب للظواهر التاريخية المتعلقة بموضوعه، ووضعها في سياقها. والأهمُّ من ذلك، فهم الحضارة الغربية المسيحية على نحو أفضل من ذي قبل. ومن ثمَّ فقد أعاد التَّوَعُّع بأهمية الاستشراق - في سياق التخصصات والانشغالات الفكرية أوروبياً

متجاوزاً النظرة التقليدية إليه بوصفه تخطفاً فرعياً يهدف إلى فهم الآخر، لما تملكه بوصفه وسيلة لفهم الذات.

من هنا حظي كلا العملين بشهرة واسعة في الأكاديمية الغربية، واكتسباً معاً أهمية بالغة في مباحثهما بالنسبة لكلتا الحضارتين الإسلامية والمسيحية الأوروبية على حد سواء. بل إنني لا أحسبني مبالغاً إن قلت: إن أعمال مقدسي بوجه عام تيمت بالمؤرخين الأوروبيين - كما ستري بعد - إلى اقتدار المكتبة التاريخية العربية في دراسات مقدرة من الإسلام وغرب المسيحي، وإن هذا الاقتدار كان ميب في التشوش على كثير من حقائق التاريخ، ومن جملتها: أصول الجامعات الأوروبية، وتعود من شيء توثق في نشأة تعاون الإنجليز في طوره لشكر خاص، ومعرفة أيزوف بالثقافات وتطورها ثقفة. ولأهم - من الأخطر من ذلك كله - جذور النهضة الأوروبية بعد خوف اصطلاحاً بـ عصر النهضة (Renaissance) الإيطالية.

يقضي هذا كدب مثله قرون طويلة، مع ميل إلى التركيز على نقطة معينة بين قترين ثالث وأحمدس تهجينين شامع وأحدثي عشر تيلانيين. ويقسمه إلى ستة أبواب، يضم كل منها عدة فصول. وعلى غير نمط الكليات، كليس مقدسي لأبواب تشته لأبواب معدة لإسلامي. ففتش الباب لأبواب محدثة في لإسلام، ينفذ درس الباب الثاني مؤشرات الأدب وتخليتها. أما الباب ثالث فقد تعرض لتشخيص وتقييم تعارف، يندأخي الباب الرابع بقضايا تشخيص في فروع لأدب لونية، وتكتسب عتس الباب أحمدس تشخيص أيضاً. ولكن من حيث تعاريف تشيعة فيه. وتكون الباب شامع معجم لأبيه (الإنشائي). أما الباب شامع فهو دراسة مقدرة بين لأدب في تشييع لإسلامي، ومن تشييع لإنشائية في سياق أبواب شامحة. وأنهى مؤلف هذا كدب بدامة بليغة تفتت خلاصة من ترض فيه.

تحرف نفسي ثلاثة ملاحظتي من هذا كدب غني لمحق لأبواب منه شكر تعارف تشيعة تشي وضعيه لأديب وشاعر ضيه تخيل بين لأبواب (ت ١٦٢٥ هـ - ١١٣٩ هـ) لأدبه في ترجمة تشييع وتعليق. ثم لمحق تشي فهو

قائمة ببلوغرافية تضمنت مؤلفات الأدب ظهر الذين البيهقي (ت ٥٦٥هـ / ١١٦٩م)، وليلاً ومثلاً على الحقل التي طرقها الأدباء وسبروا أغوارها دراسة وإحاطة. وأما الملحق الثالث فهو قائمة منتقاة ضمت أسماء بعض الوزراء من الأدباء، إلى جانب الكتاب وأصحاب دواوين الرسائل والإنشاء خاصة، إضافة إلى نفر من الأدباء الذين احترفوا صنعة الأدب وتكسبوا منها.

وأكد أجزم أن مقدسي أضاف ملحقاً رابعاً أسقط - لسبب أو لآخر - من النسخة النهائية للكتاب، حيث أحالت إلى هذا الملحق إحدى حواشي الباب الثالث^(١). ويبدو لي أن المؤلف - أو ربما الناشر - رأى حذفه في المراحل النهائية من إعداد الكتاب، وأفلتت هذه الحاشية من انتباه مراجعي الكتاب، فضلاً عن صاحب الكتاب نفسه.

تجدر الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من أن هذا الكتاب يعد دراسة أصيلة غير مسبوقة، فإن مقدسي لم يكن أول مستشرق يطلق اصطلاح الإنسانية (Humanism) علماً على الأدب في الإسلام. كما لم يكن أول من استعمل اصطلاح الإنسانيين (Humanists) وصفاً للأدباء المسلمين، أسوة بالأدباء في أوروبا من عصر النهضة لقدنؤ، مقدسي نفسه، في مقدمته لهذا العمل، عن أن تشارلز جيمس ليال (James Lyall)، كان أول مستعرب - على الإطلاق - يلقب اللغويين المسلمين الأوائل بـ الإنسانيين العظام (the great Humanists)، ولكن ذلك كان من باب التقريب للذهن القارئ الغربي فحسب، ولم تكمن خلف ذلك اللقب أية دوافع منهجية أخرى قط، وذلك في كتابه المسمى (Translations of Ancient Arabian Poetry) بالعربية: ترجمات الشعر العربي القديم. وهي عين التسمية التي كررها رينولد أ. نيكلسون (Reynold A. Nicholson)، مُشيداً بها في كتابه المسمى (A Literary History of the Arabs) بالعربية: التاريخ الأدبي للعرب^(٢). وسيقف القارئ على تلك المعلومات التي حرص مؤلف هذا الكتاب على إثباتها في مقدمته الموجزة لهذا الكتاب.

(١) هي الحاشية الخامسة من حواشي الساب الثالث، انظر: ١١٥، The Rise of Humanism، وانظر أيضاً ص ٦٩٧ من الترجمة العربية. وسدو أن هذا الملحق كان يضم تخصصات الأدب العربي كما أحصاها المستشرق لإيطالي ناليو (Nallino).

(٢) لمزيد من التفصيلات، انظر مقدمة الكتاب، ص ١٠٥.

ألا أنني أعتقد أن مقدسي ربما تعتمد تجاهل دراسة جويل ل. كريمر (Joel L. Kraemer) *المسمّاة (Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural Revival During the Buyid Age)* بالعربية: *النهضة الثقافية خلال العصر البويهي*، وهي لدراسة التي صدرت عن منشورات برييل (E.J. Brill) في لندن عام ١٩٨٦. ومن ثمّ يتضح أن كريمر لُقب الأدب في السياق الإسلامي بالإنسانية (Humanism)، كما لُقب اللغويين والأدباء المسلمين (في القرن الرابع الهجري) بالإنسانيين (Humanists).

إنّ عدم إعادة مقدسي من دراسة كريمر بعداً أمراً منطقياً تماماً. ولكن تجاهل مقدسي الإشارة في مقدّمته إلى كريمر ودراسته هو ما يصعب تسويغُه؛ إذ إنّ مقدسي فرغ من كتابه في غضون عام ١٩٨٧، ودفع بمخطوطته للنشر، فنُشرت بعد ثلاث سنوات، أي في عام ١٩٩٠. بعبارة أخرى: فرغ مقدسي من دراسته بعد سنة واحدة (أو ربما عدّة أشهر فحسب) من صدور دراسة كريمر. ومن ثمّ فإن غياب دراسة كريمر عن حريدة مصادر مقدسي وتراجيعه هو أمرٌ منطقي تماماً؛ إذ ربما لم يسمع مقدسي، عند فراغه من تصنيف كتابه، بدراسة كريمر قطّ.

لكن مقدسي وضع مقدّمته لهذا الكتاب في تاريخ متأخر عن تاريخ تسليم مخطوطته للنشر (منشورات جامعة إينبرغ). تحديداً بعد عامين، في غضون شهر أكتوبر / تشرين الأول من عام ١٩٨٩، أي بعد مرور ثلاث سنوات على ظهور دراسة كريمر. وفي مقدّمته تجاهل مقدسي ذكر كريمر ودراسته بالكلية. ويصعب عليّ أن أتصوّر أنّ مقدسي ظلّ ثلاث سنوات يجهل أمر صدور دراسة كريمر بعنوانها المميّز المتقاطع مع عنوان دراسته، أخذاً بعين الاعتبار أنّ دراسة كريمر صدرت عن دار نشر من أعرق دور النشر في أوروبا، وهي الدار التي كان المستشرقون -ولا يزالون- يتابعون نشراتها عن كثب. وربما تجاهل مقدسي -عمداً- التنويه بدراسة كريمر في تلك الفقرات التي أفردها في مقدّمته لمحدث عن المستشرقين الرواد الذين قدربوا بين الأدب في الإسلام ومفهوم الإنسانية بمعناه الغربي. بل إنني أحسب أنّ مقدسي أوماً إلى دراسة كريمر إيماءة واعية^(١).

(١) من مقدسي حريفاً: "except for works appearing in the past two years, when the manuscript"

بيد أن ما تقدم لا يسلب إسهام مقدسي شيئاً، فجميع المستشرقين بعد توريه أنفاه بمن فيهم كريمر نفسه، لم يربطوا بين الأدب في الإسلام وبين الإنسانية في الغرب المسيحي. كما فعل مقدسي في هذا الكتاب، وإنما استعمالاً لمصطلح الإنسانية (Humanism)، في السياق الإسلامي من باب التقريب إلى ذهن الغربي من خلال استعمال مصطلح مأروف عنده، ليس إلا. ومن جهة أخرى جاءت دراسة كريمر مقتضرة في معالجتها على القرن الرابع الهجري العاشر لميلادي بحسب^(١). ومن ثم فإن دراسة مقدسي - التي بين يديك - لم تزل محتفظة - ذاتها، بوصفها أول دراسة تبحث العلاقة بين الأدب العربي والتأريخ الإنسانية الغربية وعلومها في عصر النهضة، فضلاً عن كونها أول دراسة شاملة عن الحركة الإنسانية في الإسلام في القرون الوسطى، كتبت بلغة أجنبية.

* * *

(٢)

جورج مقدسي: حياته وأثاره

من شأن دراسة سيرة جورج مقدسي أن تلقى مزيداً من الضوء على مشروعه الفكري إجمالاً، وكذلك على الكيفية التي تمّ له بها تأليف هذا الكتاب. هنا إلى جانب تسليط مزيد من الضوء على نقاط بعينها، تضيئها هذا الكتاب الفريد في طياته خاصة. جورج مقدسي (١٩٢٠-٢٠٠٢)^(٢)، هو واسطة القلند من سبعة إخوة وُلدوا

^١ "was already in the hands of the publisher". أي: «اللهم إلا الدراسات التي ظهرت في العامين ١٩٢٠، حين كانت مخطوطة هذا الكتاب بين يدي الناشر بالفعل»، انظر: Makdisi, *The Rise of Humanism*, والثريّة العربية، (مقدمة الكتاب) ص ١٠٤.

(١) ودراسة كريمر جذيرة بالمثل إلى العربية، وحسباً لو اضطلع أحد المترجمين العرب بهذه المهمة.

(٢) ثمّ بلبوغرافيا مكتملة لإنتاج جورج مقدسي في:

Shawkat Toorawa, *Nomos kai paideia: a bibliography of George Makdisi's publications, in Law and education in medieval Islam. studies in memory of Professor George Makdisi*, Edited by Joseph E. Lowry, Devin J Stewart. Shawkat M Toorawa, (London: Cambridge 2004).

له أبراهام مقدسي وزوجته صوفيا شاطر مقدسي^(١). ويبدو من لقب تلك الأسرة -المسيحية ديناً، والكانتوليكية مذهباً- أنَّ جذورها تعود إلى مدينة القدس^(٢). بيد أنَّ تاريخ هجرة آل مقدسي إلى شمالي لبنان واستقرارهم في بلدة حُلب^(٣) يبقى غير معروف. وكَيْفَمَا كان الأمر، فقد هاجر أبراهام مقدسي -مصطحباً زوجته وأولاده- مجتئفاً من لبنان إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩١٣، أي قُبيل اندلاع الحرب العالمية الأولى مباشرة، واستقر به المقام بمدينة ديترويت (Detroit) بولاية ميتشغان (Michigan) الأمريكية. حيث وُلد له هناك ابنه الرَّابِع جورج بعد سبع سنوات من هذا التاريخ، وتحديداً في الخامس عشر من شهر مايو/ أيار من عام ١٩٢٠.

تلقَّى جورج تعليمه الأوَّلي في ديترويت، ثم ما لبث والدُه أن قرَّر العودة إلى لبنان ضحية أسرته عام ١٩٣٠^(٤). وكانت لبنان آنذاك تحت نير الانتداب الفرنسي لم تزل.

= أودُّ أن أشكر الربيل العزيز جورج ل. لوري (Joseph E. Lowry) بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة بنسلفانيا، لإمدادي بنسخة من هذه المقالة القيمة. أمَّا بالنسبة لمصادري في سيرة مقدسي، فقد اعتمدتُ فيها على كتابات مقدسي نفسه، وعلى أبيها سيرته الذاتية كما دوَّنها بقلمه، في مقالته المسنَّدة (Unconventional Education of a Syro-Lebanese American) بالعربية: تعليم استثنائي لأمريكي من أصول شامية. وكذلك على ما تأثر بها وهناك في مقالاته مما كتبه هو عن نفسه عرضاً، وكذلك كتابات بعض معاصريه عنه. وعلى كلِّ حال فقد أشيرُ إلى مصادري تفصيلاً في هذه السيرة.

- (1) George Makdisi, Unconventional Education of a Syro-Lebanese American, in *Paths to the Middle East, Ten Scholars Look Back*, Edited by Th. Naff, (Albany: SUNY Press, 1993), 199.

(٢) وبما كان الأصحُّ أن يكتب اسمه احجورج المقدسي، كما جاء على غلاف كتاب الثوابين لأبي فدامة المقدسي، وكما جاء أيضاً على غلاف كتاب الواضع في أصول الفقه لأبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي.

(٣) هي المدينة التي أشار إليها مقدسي على أنها سقط رأس أبيه. وحلها عاصمة إقليم عثَّار، وتبعد نحو ٣٠ كم من طرابلس من جهة الشمال الشرقي، و١١٢ كم من بيروت، انظر:

Makdisi, Unconventional Education, 200

(٤) وبما ارتبطت عودة آل مقدسي إلى لبنان -التي طالَّت لسبع سنوات- بالاضطرابات الاقتصادية الععبة التي شهدها الولايات المتحدة -والعالم عدوماً- والتي عُرفت في التاريخ بـ«الكساد»

وهكذا قضى مقدسي فترة صباه في وطنه الأم وسقط رأس أبيه. وكما هو متروك فقد لعبت تلك السنوات السبع دورها في تعلّم الصبي اللغة العربية التي لم يكن يجيدها قط^(١). وفي لبنان انقلبت ثقافة الفتى رأساً على عقب، فقد أظهر ميلاً عظيماً للأدب الفرنسي، ولا سيما الأعمال الكلاسيكية من القرن السابع عشر الميلادي^(٢)، وكذلك أضحى عاشقاً لأشعار المتنبي، وترجم قصيدتين من نضائده - لم يُسمّهما - للفرنسية ونشرهما بمجلة (*Nouvelle Revue Française*)، كما عشق شعر جبران خليل جبران، ولا سيما رائعته «أعطني الذي وغني» التي أظهر النصي اقتاناً بها^(٣). وبالطبع لم يكن ذلك التغيير ليطرأ على صاحبنا لو ظلّ مقيماً في ديترويت^(٤).

على أية حال لم يلبث آل مقدسي أن عادوا أدرأجهم إلى ديترويت عام ١٩٣٧.

= العظيم (The Great Depression) وعلى الرغم من أن مقدسي لم يذكر ذلك في سيره الذاتية، فمما يخبرني المرء اقتراض أن عودة أسرته من الولايات المتحدة إلى لبنان، ثم هجرتها لاحقاً إلى الولايات المتحدة كان سبب اندلاع هذه الأزمة الاقتصادية الطاحنة وتناهب. إن إعدام النظر في تاريخي المعاصرة والغدوة يوحى بهذا بقوة.

(١) ذكر مقدسي أنه في صباه لم يكن يعرف من العربية شيئاً يذكر، إلى حدّ أنه عندما كان والده يتعلّم الحديث معه بالعربية، كان يهكّهما بالإيماء ونبرة الشوت، وهو ثمّ يجب عليهما بالإنجليزية، انظر: Makdisi, *Unconventional Education*, 200. وعندما أخذته والده، بالمدرسة الابتدائية بدخلاً اكتشف أن الإنجليزية لم تكن تؤمّله لأي شيء هناك فقد كد المدرسون يدرّسون بالعربية والفرنسية فحسب، ووصف مقدسي شعوره في «يوم الأول من الدراسة وصلنا لم يخل من طرافة، قد ذكر أنه وجد بعض العزاء عندما اكتشف أن الفرنسية لها الأبجدية اللاتينية نفسها، وشعر ببعض الراحة عندما اكتشف أن بعض كلماتها لها المعنى الإنجليزي نفسه الذي كان يعرفه. Op. cit, 201. إلا أن ما ضاعف شعوره بالاعتراش والجري «على حدّ وصفه» أنه وجد زملاءً أنصر هنولاً وأقلّ حجاً منه. loc. cit. وهو يذكر بامتداد شديد مدرّس اللغة العربية الذي استأجره أنه لتعليمه اللغة العربية، وكان مدعى كرم عصفور، وكان معلماً لأمه عندما كانت طالبة في المدرسة بدخلاً، انظر:

Makdisi, *Unconventional Education*, 201.

(2) Makdisi, *Unconventional Education*, 202.

(3) Makdisi, *Unconventional Education*, 201-202.

(٤) عندما أتيحت له منحة للدراسة الدكتوراه خارج الولايات المتحدة، لم يتردّد مقدسي في اختيار فرنسا.

حيث تمكن الفتى درسته ثانوية في مدرسة سان جوزيف المارونية في شيكاغو^(١) واعتاد جورج أن يقضي دولته الصباني في المدرسة، ثم يقضي فترة ما بعد الظهر في حشود أبيه "البقعة" وبعد حصوله على شهادة الثانوية أحرق الفتى مع المجلات والموسوعات وكتب التأخر، عسى أن يوفر من خلال تجارته الصغيرة ما يبيع على الاتحاق بالجامعة^(٢).

كأن الرياح أتت بعاصف تشبه الفتى، فلم يكن ما أخرجه الفتى -على مدار عشرين كملين- من عمله كدقة تحقيق طلبه^(٣) ومن ثم قد عاد أسفاً إلى العمل في البقعة. ومع ذلك فقد كد بنجاح في تسجيل في جامعة مدينة نيويورك مجاناً ودون رسوم، إلا أنه كان يتوجب عليه الانتظار لمدة عام دراسي كامل، وفقاً للمواثيق الجامعية^(٤). يبدو أنه نجح آنذاك في الحصول على عمل بدوام جزئي في إحدى شركات تعبئة الخشب، إلا أن اندلاع الحرب العالمية الثانية أفسد كل خطط الشاب، ولم يكن أمامه إلا تنمية نداء الاستدعاء للخدمة العسكرية بالجيش الأمريكي.

خدم الشاب في الجيش مدة أربع سنوات، وقاتل في صفوفه في الحرب العالمية الثانية. فخدم أولاً في بعض الوحدات التي كانت منوطة بتأمين بعض المنشآت الحيوية في الولايات المتحدة، ثم سرعان ما انتقل إلى مسرح عمليات أوروبا، وشارك في إنزال نورماندي (Normandy) في السادس من يونيو/حزيران عام ١٩٤٤، وعبر نهر إلبه (Elbe) مع فرقته بعد معركة ناجحة مع قوات النازي. ثم ما لبث أن نُقل بسبب كثافته ويساله إلى مسرح عمليات المحيط الهادئ للقتال ضد اليابانيين، لكنه لم يفعل شيئاً هناك سوى الانتظار، على حد وصفه^(٥). وأخيراً تم تربيته من الخدمة العسكرية في السابع عشر من مستعير/ أيلول عام ١٩٤٥.

(1) Makdusi, *Unconventional Education*, 205.

(2) Loc. cit.

(3) Op. cit, 207.

(4) Loc. cit.

(5) Loc. cit.

(6) Op. cit, 208.

امتناع مقدسي خلال هذه السنوات الأربع توفير التغطية له من منابر الجامعة، فقد فتح مكتبة من الجيش الأمريكي قدره ٣٠٠٠ دولار. تم منح مكتبة من ولاية ميشيغان قدره ١٠٠٠ دولار. إضافة إلى بعض حريات غير حصص مسبب غلظة من مقدسي المحررين^(١). وقد مقدسي اتخذ من قانون يسنو (١٩٦١) الذي أتاح له دراسة لمدة ١٥ شهر تقويمية اخص سنوات تدريبه. ومن ثم تقدم لثلاث بائرة في قسم التاريخ ونحوه شبيهة في جامعة ميشيغان (Ann Arbor). عام ١٩٦١ عقب حصوله قرار تسريحه من الخدمة العسكرية مباشرة ولم يعأ بتأخره عن سنن طبيعة لبدء دراسة تدمية بدقرب من سنوات^(٢).

كان يحلو لمقدسي أن يصف تلك لجامعة - التي كان لالحق في حبس حيث-

Makdisi, Unconventional Education, 209.

(٢) قانون أصدره كونغرس الأمريكي عام ١٩٤٤، بهدف إعادة تأهيل رجال الجيش الأمريكي الذين صدر قرار بتسريحهم من الخدمة العسكرية مع إحتياج في ولايتهم التي كانوا يعيشون بها، واستند في محاولة لتلبية مخطط من خلال توفير فرصة من تدريب هؤلاء المرحلين، بهدف لإعادة تكيفهم مع بيئة عمل وأنشطة اقتصادية حديثة، والمدينة عامة.

(٣) ربما تركت هذه السنوات الأربع التي قضها مقدسي بعيداً عن دراسة وخدمته أثره على عمقاً عليه، ليلحظ القارئ أنه كلما كان يسبق برؤى إرارة ربحه نفسي - على نحو الذي سراد في سيرته لاحقاً - مدعشاً حثاً، فم يكن يقتضي عمله لاوقد سراد في ثلاثة إلى أربعة أعدا، وأحياناً أكثر. وذكر مقدسي أنه كان يشعر بالمرارة بسبب سنوات الأربع التي قضاه بعيداً عن الجامعة، انظر: Unconventional Education, 209. وعمره حذفي التحصيل الجامعي حتى ذكر عن نفسه أنه كان يعد نفسه مضطراً للرجوع في تحقيق معرفة العصرية بين وبين أقرانه من ٨ سنوات إلى ٦ سنوات بسبب إتهته بعض المقررات مكر، انظر: Unconventional Education, 209. كما ذكر مقدسي عن نفسه أنه كان يعمل لساعات طويلة بلا كلل ولا ملل، وأنه نادراً ما كان يكثر لتكاليف الحياة الاجتماعية والحدارات، انظر: Makdisi, Unconventional Education, 210. وأحياناً ذكر مقدسي أن تلك الفترة علمته أن ينافس نفسه لا الآخرين، وكان ذلك أكثر تشجيعاً وإلهاماً له من مقارنه بعينه بغيره، انظر:

Makdisi, Unconventional Education, 210.

به «المؤسسة العظيمة»^(١)، وفيها ربطت أواصر صداقة دامت بينه وبين زميله جورج فضلو حوراني (George Hourani) (١٩١٣-١٩٨٤)، وقد سجنًا مقدسي ذكرى الأيام التي قضّاها معه في مدرّجات «آن أربور» في افتتاحية إحدى مقالاته^(٢).

كان مقدسي في البداية يخطط للعمل موظفًا بالحكومة، فتقدّم بالتمسّس إلى وكالة الخدمة الخارجية (Ministry of Foreign Service) بجامعة جورج تاون (Georgetown University) وما لبث أن حصل في عام ١٩٤٨ على درجة البكالوريوس من الدرجة الثانية في العلوم الاجتماعية، وعجل بمجدد ليكمل دراسة مقرّرات التاريخ الأوروبي المعاصر، إلّا أنّ زميله تشارلز فيرجسون (Charles Ferguson) (الأستاذ الكبير في جامعة هارفرد فيما بعد) تسبّب في تغيير جذري في مسار حياة مقدسي المهنية؛ إذ نصّحه بترك الخدمة الخارجية والتقدّم لبرنامج الدكتوراه في اللغة العربية، وأبدى مقدسي اندفاعه؛ إذ سمّ يكتن يعرف فقط أنه يؤسسه الحصول على الدكتوراه في الدّراسات العربية^(٣).

وإن كان ثمّ شيء يجدر ذكره في حياة مقدسي إبّان ذلك، ويتعلّق بهذا الكتاب الذي بين أيدينا رأسًا، فهو حديث مقدسي عن أنه حضّر دورة علمية عن العلوم الإنسانية آنذاك، درّسه فيها الأستاذ لويس ميرسييه (Louis Mercier)^(٤)، وكان لتلك المادّة التي تلقّاها مقدسي في هذه الدورة أثرٌ في تفكيره في تأليف هذا الكتاب.

تزوّج الشاب، في أعقاب تخرّجه مباشرة، من امرأة أمريكية تدعى مارجريت أندرسون جراي (Margaret Anderson Gray)، والتي حملت لقب مقدسي فُعرفت به «ماري أندرسون مقدسي»، وتمّ هذا الزواج في أواخر من يوليو/ تموز عام ١٩٤٨^(٥).

(1) George Makdisi, 'The Juridical Theology of Shāfi'ī Origins and Significance of Usul al-Fiqh', *Studia Islamica*, No. 59 (1984), 5.

(2) Makdisi, 'Unconventional Education', 210.

(3) Makdisi, loc. cit.

(4) Loc. cit.

(5) <http://quadrant.com/web/george-makdisi/312840>

لم يرونو مقدسي من المعارف التي نهل منها في مسوانات دراسته الجامعية، ولم يكن فيهما قط، واستجاب للصححة صديقه طر جسون، ومن ثم فزار إريك دراهم الأطباء فقدم للتأجيل لدراسة الدكتور في جامعة حور حانون، وما استأن أمه بهما في عام ١٩٥٠ من أطروحة قُدِّمَ لها عنوانها *Et Study of the Constitutional Development of Lebanon under the French Mandate* (دراسة في تطور الدستور اللبناني تحت الانتداب الفرنسي). وإن لم تتواءم هذه الأطروحة مع شيء فإنه ينمُّ من روح مَن تَوَلَّى الشَّابَّ بدراسة المأثور وروحاً ألهيه ولغة ساجم العيون دراسة الفقه وتاريخ التشريع في الإسلام المُسَيَّ، وهو الجانب الأكاديمي الذي أُعِدَّ فيه صاحبتنا جُلَّ حياته الجهدية، فما منرى بعد.

وتفجسنا ثاق لاسر فقد انتهكت السَّابَّ بهذا ذلك في دراسة تاريخ العرب والأردن والفرنس في جامعة برنستون (Princeton University) عام ١٩٤٩. هناك درس تحت إشراف فيليب تني (Philip Hitti)، الذي وصفه مقدسي بأنه مدل الكثير للإشادة كترسي للدراسات العربية في برنستون^(١)، من جانبها أسدت الخلاء التي هي مقدسي مهو به تدريس اللغة العربية لزملائه الذين لم يكونوا على الاستعداد الكافي للدخول بمسعى أعلى من الدراسات العربية، وهو ما جعل مقدسي يشعر بالأسى لأن تلك المهنة التي كُتِفَ بها حالت بينه وبين الدراسة النظامية على يد حاك مارتان (Jacques Maritain)، الذي أبدى تعاطفاً معه فأخذ له بحضور محاضراته بطريق غير رسمية. وكذلك استعون مسدود قرار التمهيد في الدراسات العربية والإسلامية وفقاً أطول مما كان يتوقع مقدسي، حيث لم تبد عمادة لكلية حماسة للتخصيص كترسي للدراسات الإسلامية ولما علم مارتان ما يشعر به مقدسي من خيبة أمل اقترح عليه أن يعاد برنسون ويسافر إلى فرنسا ليدرس على يد صديقه لويس ماسينيون (Louis Massignon) في مارس^(٢).

على هذا النحو حصل الشاب على منحة للدكتوراه في فرنسا من جامعة السوربون (University Paris Sorbonne) بناءً على ترقية من حاك مارتان عام ١٩٥٠. وهكذا

(١) Makdisi, op. cit., 211

(٢) Ibid. cit.

اصطحب مقدسي زوجته وابنه الوحيد آنذاك إلى مدينة الجَنِّ والملائكة^(١). وفي باريس كان أكثر ما أثار دهشة مقدسي غنى مكتباتها وثراؤها بالدراسات العربية والإسلامية. كما لحظ مقدسي أن تكاليف الحياة هناك رخيصة بالنسبة للأمريكي مبتعث، فذكر أنه كان يؤسسه أن يأكل جيدًا - على حد وصفه - مقابل ٣٥٠ فرنكًا فرنسيًا (كان ذلك المبلغ يُعادل دولارًا أمريكيًا واحدًا آنذاك)، وعلى هذا النحو توفّر لديه من راتب البعثة ما يكفي لابتغاء الكتب التي أُقبل على اقتنائها بنهم. وكان أول كتاب ابتاعه هو كتاب المستشرق على المعاجم العربية (*Supplément aux dictionnaires Arabes* للمستشرق الكبير رينهارت دوزي) (R. Dozy)^(٢)

وفي باريس ربطت أواصر صداقة عميقة بنه وبين أستاذه لويس جارديه (Louis Gardet)، وتجاوزت العلاقة التي ربطت بينهما علاقة الأستاذ بتلميذه سريعًا، وتعمّقت حتى صارت علاقة صديق بصديقه؛ إذ ذكر مقدسي في سيرته الذاتية أنه زار معظم معالم باريس خاصة، وفرنسا عامة بصُحبة جارديه^(٣). بل إنني رأيت مقدسي يسجل في خاتمة إحدى مقالاته أنه رأى دراسة سم يكن قد رآها من قبل لأستاذه هنري لاوست (Henri Laoust)، عندما كان يقضي عطلة في ضيافة جارديه في تولوز (Toulouse) في أواسط الثمانينيات^(٤). لقد كانت صداقة حميمة استمرت مدى الحياة، وخلّد مقدسي ذكرها بإهداء أحد أعماله الكبيرة إلى روح جارديه^(٥).

تحدّث مقدسي عن تجربة شخصية مرّ بها، جسّدها في فصل كامل من هذا

(1) Makdisi, *Unconventional Education*, 213

ذكر مقدسي أنه زوّج بطله الثاني، ولث يكمل بعد ثلاثة أشهر في باريس، انظر:

Makdisi, *op. cit.*, 220

(2) Makdisi, *op. cit.*, 214

(3) *op. cit.*, 215.

(4) Makdisi, *The Juridical Theology of Shāfiʿī*, 47

(٥) انظر إهداء كتابه المسمى

Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).

الكتاب الذي بين يديك، فقد علّمته تلك السنوات، التي ابتعد فيها عن الجامعة، أن يُعلّم نفسه بنفسه، لقد حوّلته إلى إنسان ذاتي التعلم (*Autodidact*) على حدّ وصفه^(١)، ومن ثمّ لا نستغرب أن يُعزّد مقدسي فصلاً في هذا الكتاب، الذي بين يديك، تناول فيه الأدباء المسلمين الذين علّموا أنفسهم بأنفسهم، والكتب التي وُصفت جُزئياً لأولئك الذين لم يجدوا ما يُعينهم من الثّقفة على التعلم، تعلّموا أنفسهم بأنفسهم دون شيخ أو أستاذ.

على أية حال، أمضى مقدسي فترة التّكوين العلمي في باريس، وهي فترة يبدو أنّه أحبّها كثيراً، وكان لا يفتأ يذكرها بين الفينة والأخرى في دراساته. ففي باريس حضر مقدسي دروس لويس ماسينيون، وم. هنري لاوست، ولويس جاردييه، وكلود كاهن (Claude Cahen)، وهنري ماسيه (Henri Massé)، وريجيس بلاشير (Regis Blachère)، وليفي بروئنسال (Évariste Lévi-Provençal)، وهاملتون ألكسندر رجب (Hamilton Alexander Rosskeen Gibb)، وغيرهم من أساتذة الشّوربون. ووصف تلك الأيام قائلاً:

«كان مجرد لقاء هؤلاء العلماء الأفاضل، والتحدّث إليهم، سواء في منازلهم أو في المكتبات تحليفاً في قضاءات جديدة»^(٢).

بيد أنّ مقدسي أظهر افتتانا خاصاً بلويس ماسينيون؛ إذ ذكر أنّه عندما ذهب إلى فرنسا كان مفتوناً بتحفة ماسينيون آلام الحلاج (*La Passion de Hallaj*) ولم يكن يصدّق أنّه سيُقابل صاحبها وجهاً لوجه، فضلاً عن أن يدرس على يده^(٣). ومن جانبهِ، يبدو أنّ ماسينيون رأى مقدسي طالباً جاداً وناصباً، وتوسّم فيه الشُّبوح، فقرّبه منه، حتّى إنّ مقدسي ذكر أنّ ماسينيون كان يسمّح له بزيارته دون إذن مسبق، وكان ماسينيون لا يفعل ذلك إلّا مع خاصّة الخاصّة من معارفه، كما سمّح له باستخدام مكتبته الخاصّة في بيته، ولم يخل عليه لا بالوقت ولا بالنّصيحة^(٤).

(1) Makdisi, *Unconventional Education*, 214.

(2) Makdisi, *Unconventional Education*, 215.

(3) Makdisi, *op. cit.*, 217.

(4) *op. cit.*, 218.

ومن أوّل رهلة بدا أنّ ماسينيون قد أدرك قدرات الشاب الأمريكي دي الارومة العربية، وميله إلى التّظنير والتّأطير، فأشار عليه أن يلتحق بقسم الفلسفة، وأن يدرس الفلسفة والأدب الكلاسيكية اليونانية والأدب لفترة، ثم يتابع دراسته مع أستاذ الفلسفة الإسلامية المرموق بالشّوريون موريس دو جوندياك (Maurice de Gandillac)، فيختار معاً عن موضوع يصلح للتسجيل لدرجة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية^(١). وقصص مقدسي - بأخيرة من حياته - كيف أنّ ماسينيون كان أوّل من لفت نظره لـ أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي (ت ٥١٣هـ / ١١١٩م)، وأوّل من حثّه على دراسته^(٢).

ولغا لم يكن ماسينيون أستاذاً بالشّوريون، فقد طُلب مقدسي من لبقي بروفسال أن يقبل بأن يكون ريجيس بلاشير مشرفاً عليه، ووافق بلاشير بالفعل، ولكن بروفسال لم يتحمس لذلك الاختيار، ونصحه بالتحدّث إلى هنري لاوست؛ إذ إنّ موضوع أطروحته عن ابن عقيل الحنبلي كان أقرب إلى تخصص لاوست منه إلى بلاشير^(٣). وعلى هذا النحو توّطدت علاقة مقدسي بهنري لاوست، وهو مستشرق تركّز بحوثه حول المذهب الحنبلي وأهل الحديث خاصّة، وكانت خلاصات لاوست واستنتاجاته مرصّع جدلي وأخذ وردّ بينه وبين جمهور المستشرقين. ووصف مقدسي جلسته الأولى مع لاوست بأنّها كانت تعيد عتده اثني عشر مجلّساً علمياً (سينار). وعندما أخيره مقدسي برغبته في دراسة ابن عقيل الحنبلي، خرج من هذا الاجتماع بتوصية قيّمة أسداها له لاوست: «إذا أردت أن تدرس ابن عقيل فليكن لك ما تريد، ولكنّي أنصحك أن تبدأ أوّلاً بدراسة شيخه أبي يعلى الفراء»^(٤). كما نصّحه ماسينيون ألاّ يلجأ فقط إلى كشافات الكتب وفهارسها للعثور على مادّته، بل عليه أن يقرأ كثيراً؛ إذ لا بد من القراءة المعقّدة الكثيفة والمعمّلة، فكذا يعثر الصياد على ضالّته من اللاك^(٥).

(١) op. cit, 215.

(٢) جورج مقدسي، ابن عقيل: الذّيق والثقافة في الإسلام الكلاسيكي، ترجمة: محمّد إسماعيل خليل، (بيروت: نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨)، ٢٨.

(3) Makdisi, Unconventional Education, 216.

(4) Makdisi, op. cit, 217.

(5) Op. cit, 218.

ذكر مقدسي أنه كان حريصاً على لقاء أستاذه لاوست كلما سمحت الفرصة، وكان من دواعي أسف الشب أنه عندما كان مقيماً بباريس غادر لاوست إلى دمشق للعمل بالمعهد الفرنسي للدراسات العربية هناك، لكنه كان يلتقيه في أثناء عطلة السبوية التي اعتاد قضاءها في باريس، حيث كانا يجلسان معاً في مقهى (Café de la Paix) المجاور لدار الأوبرا، وينما يحتسيان القهوة بُناقشان جديد ما توصل إليه الشاب في دراسة ابن عقيل^(١).

كانت دراسة مقدسي لابن عقيل بوابةً واسعة أشرف منها على كنوز من المخطوطات غير المنشورة في مكتبات إستانبول والقاهرة ودمشق وحلب والإسكندرية وبورصة وقونية وكوتاهية وإزمير. وهي مدن زارها مقدسي في خمسينيات القرن المنصرم، وقضى بها بعض الوقت. ومن ثم فإن كثيراً من أفكار مقدسي حول أهل السنة، والمذهب الحنبلي، والتراث العربي عامة تكوَّنت خلال رحلاته تلك إلى مُدن الشرق الأوسط.

ومن المفارقات أنه في دمشق -لا في باريس- أُتيحت لمقدسي الفرصة للإفادة من أفكار أقرانه من مستشرقِي المدرسة الفرنسية الذين حصلوا على منح للدراسة في المعهد الفرنسي للدراسات العربية ثمة. فالتقى هناك دومينيك سورديل (D. Sourdel)، وزوجته جين سورديل ثومين (J. Sourdel-Thomine)، وتوطدت علاقته بهما حتى إنه وصفهما بـ«أصدقاء العمر»^(٢)، وهذا ما تشهد به أعمالهم المشتركة بالفعل كما سيأتي بعد. وكذلك تعرّف مقدسي إلى جورج فاجدا (Georges Vajda)، ونيكيتا إليسيف (Nikita Elisséeff).

قضى مقدسي جُلَّ عام ١٩٥٣ بالقاهرة، وأقام في حي مصر الجديدة أول الأمر،

(١) op. cit. 217

والطريف في الأمر أن مقدسي قصّر على قرائنه أن الأجزاء التي كانت تروّق ل لاوست من فصول رسالته حول ابن عقيل كان يؤسّر عليها بالحرف (B) بمعنى جيد (Bon)، وقد مقدسي يعلم أن الأجزاء الأخرى التي لم يؤسّر عليها لاوست بهذا الحرف مستكون موضع مناقشة مع أستاذه لاحقاً، انظر: Makdisi, *Unconventional Education*, 217.

(٢) loc. cit.

ثم تزكته وأقام يحيى العبّاسية قريباً من دير الآباء الدوميسكان، ومكتبة الشرفية الشهيرة (مكتبة الكندي)، وفيها توطدت صلته بالأب جورج شحاتة فنوّاتى الذي التقى به مقدسي نشأ. كما ربطته علاقة جيدة بنجيب الخانجي الذي أمّده بعدد من الكتب والمخطوطات النادرة^(١).

عاد مقدسي إلى الولايات المتحدة عام ١٩٥٣، وتسلم عمله في قسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة ميتشغان بتوصية من جورج كامبرون (George C. Cameron). وكان آنذاك أباً لثلاثة أطفال، كما كان طالباً في مرحلة الدكتوراه لم يزل^(٢). بيد أنه امتلك من الشجاعة ما يكفي لبشرع بنشر باكورة إنتاجه العلمي في تلك المرحلة المبكرة من حياته المهنية. وهكذا نشر مقاله الأول عن مدينة الجبل في العراق في عهد بني مزّيد بعنوان: (Notes on Hilla and the Mazyadids in Medieval Islam) في عام ١٩٥٤^(٣). ثم أعقبها بنشرته لـ يوميات أبي علي ابن البّناء الحنبلي التي نشرها بعنوان: يوميات مؤرّخ حنبلي من القرن الخامس الهجري (Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad) على خمس حلقات^(٤) بين عامي (١٩٥٥-١٩٥٦). ثم مالّث مقدسي أن تلقى دعوة للمشاركة في إعداد كتاب صدر على شرف لويس ماسينيون؛ فشارك فيه بفصل تضمّن «حليد» ما توصّل إليه في دراسته حول ابن عقيل الحنبلي، حمّل عنوان: 'Nouveaux details sur l'affaire d' (Ibn 'Aqil)^(٥).

عُيّن مقدسي عام ١٩٥٧ أستاذاً مساعداً بجامعة ميتشغان (University of Michigan). واعتماداً على يوميات ابن البّناء الحنبلي التي كان مقدسي قد نشرها قبل

(1) op. cit, 222.

(2) Loc cit.

(3) *Journal of the American Oriental Society*, 74, 4 (1954), 249-262.

(4) *BSOAS Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London) I, Vol. 18, No. 1 (1956); II, Vol. 18, No. 2 (1956); III, Vol. 19, No. 1 (1957); IV, Vol. 19, No. 2 (1957), V, Vol. 19, No. 3 (1957)

(5) *Mélanges Louis Massignon*, III (Paris-Damascus, 1957), 91-126.

ثلاث سنوات، إضافة إلى غيرها من المصادر التي دُوِّنت في بغداد في القرن الخامس الهجري، كتب مقدسي مقالاً موسّعاً عن خطط بغداد في القرن الخامس الهجري بعنوان: (The Topography of Eleventh Century Baghdad: Materials and Notes)، ونشره على حلقات في غضون عام ١٩٥٩ وكان هذا المقال سبباً في معرفة العالم العربي به^(١).

عاد مقدسي جامعة ميتشغان، وانتقل إلى جامعة هارفارد (Harvard University) في عام ١٩٦٦، حيث عُيِّن أستاذًا مساعدًا للدراسات الإسلامية هناك. وفي العام نفسه كان قد فرغ من تحقيق كتاب القوابين لابن قدامة المقدسي^(٢)، ونشره في دمشق. ثم أتبع تلك النشرة بتحقيق كتاب تحريم النظر في علم الكلام لابن قدامة المقدسي أيضًا، نصًا عربيًا وترجمة إلى الإنجليزية، في نشرة ظهرت في لندن عام ١٩٦٢^(٣). وفي هذا العام نشر مقدسي مقاله الأول عن تاريخ التعليم في الإسلام، الذي عُني بدراسة معاهد العلم في بغداد في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وحمل عنوان: (Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad)^(٤).

وفي العام التالي (١٩٦٣) كان مقدسي قد أنهى أطروحته للدكتوراه، ونشرها في أعقاب إجازتها مباشرة بعنوان: (Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle Ve siècle de l'Hégire)^(٥). وفي العام نفسه نشر مقاله الموسع المكوّن من حلقتين عن الأشعري والأشاعرة في الإسلام، والذي حمل عنوان: (Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History)^(٦).

(1) *Arabica*, Vols. I, II (1959), 178-197; Vol. III, (1959), 281-309.

(2) نشرات المعهد الفرنسي للدراسات العربية، (دمشق، ١٩٦١). وترجمه إلى الفارسية م. م. دامغاني، (طهران: انتشارات، ١٩٩٣).

(3) Gibb memorial series, vol. 23, (London: Luzac and co., Ltd, 1962).

(4) *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London (BSOAS), Vol. 24, No. 1 (1961), Pp. 1-36.

(5) (Damas: Institut Français de Damas, 1963), Pp xxxiv and 603.

(6) *Studia Islamica*, I, No. 17 (1962), Pp. 37-80, II, No. 18 (1963), Pp. 19-39.

بدأ أنجم مقدسي في السطوع بوصفه باحثاً متخصصاً في تاريخ الفرق الدينية في الإسلام، ولا سيما أهل السنة، حتى إن المستشرق المرموق السير هاملتون جيب كلفه بتحرير الكتاب الذي صدر على شرفه، وصُمِّمَ دراساتٌ مهددةٌ إليه عام ١٩٦٥، وكان بعنوان: (*Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*)^(١)، وشارك فيه مقدسي بفصلٍ حمل عنوان: (*Ibn Tamiya's Autograph Manuscript on Istihsan: Materials for the Study of Islamic Legal Thought*)^(٢) «بالعربية: نسخة أم لابن تيمية في الاستحسان».

وفي العام التالي (١٩٦٦) نشر مقدسي مقالته عن مذهب أهل الحديث في التاريخ الديني للإسلام المسماة *Remarks on traditionalism in Islamic Religious History* (تاريخ)، في كتاب حرره ك. ليدن (C. Leiden)، وحمل عنوان: (*Conflict of Tradition and Modernism in the Muslim Middle East*)^(٣) «بالعربية: الصراع بين التراث والحداثة في المشرق الإسلامي». على أية حال فقد قضى مقدسي جلَّ عام ١٩٦٦ في مراجعة نشرته لكتاب أبي الوفاء بن عقيل المسمى *كتاب الجدل على طريقة الفقهاء*، والذي صدر في دمشق عام ١٩٦٧^(٤).

وفي عام ١٩٧٠ نشر مقدسي مقاله عن زواج طغرل بك -المشير للمُخدل- من ابنة الخليفة العباسي القائم بأمر الله، بعنوان: (*The Marriage of Tughril Beg*)^(٥). وفي العام نفسه كان قد فرغ من تحقيق مخطوطة المكتبة الوطنية ببريس، والتي احتوت جزءاً من كتاب القون لابن عقيل، ونشره في بيروت بين عامي (١٩٧٠-١٩٧١)^(٦).

(1) Cambridge: Department of Near Eastern Languages and Literatures of Harvard University, disarr. by (Cambridge-Harvard University Press, 1965).

(2) *Arabic and Islamic Studies*, Pp. 446-479.

(3) In: *The conflict of traditionalism and modernism in the Muslim East*, ed. C. Leiden, (Austin: University of Texas press, 1966).

(4) *Bulletin d'études orientales*, Édité par l'Institut français d'études arabes de Damas, vol. 20 (1967).

(5) *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, No. 3 (Jul., 1970) Pp. 259-275.

(٦) (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٠).

وكذلك في العام نفسه (١٩٧٠) نشر مقدسي مقالته الثانية معاً في مجلته، أصبح العام في الإسلام، والتي ناقش فيها المدرسة والجامعة في القرون الوسطى. جاءت بعنوان: (Madhassa and University in the Middle Ages)، وفي العام نفسه شارك مقدسي في المؤتمر الخامس للمعشترين (1st congress international d'etudes islamiques, 14-18 septembre 1970)، الذي عُقد في باريس. وفي الفترة (٣١ أغسطس / آب - ٦ سبتمبر / أيلول) بورقة عن المدرسة المستنصرية إلى الوقت في الإسلام، والجامعة بوصفها شخصية قانونية اعتبارية. جاء عنوانه: (The Madhassa as a charitable trust and the University as a Corporation in the Middle Ages). ومثلت هذه الورقة ركيزة من أهم وثائق كتابه نشأة الكليات الذي سيصدر أوائل العقد التالي (١٩٨١).

وفي العام التالي (١٩٧١) شارك مقدسي بفصل ناقش فيه الفقه ومذهب أهل الحديث في معاهد العلم في الإسلام في القرون الوسطى، جاء بعنوان: (Law and tradition in the institutions of learning of medieval Islam). أشرف على تحريره المستشرق العمروقي جوستاف فون حرويساوم (Gustave E. von Grunebaum)، ونشر بعنوان: (Theology and law in Islam)، جامعة القاهرة. العقيدة والشريعة في الإسلام، وصدرت طبعته الأولى عام ١٩٧١. وفي العام نفسه حقق مقدسي رسالتين لابن عقيل، أولهما: رسالة في القرآن وإثبات الحرف والضوابط؛ رداً على الأشعرية، أم الثانية فهي: رسالة الرد على الأشعرية الغزال وإثبات الحرف والضوابط في كلام الكبير المتعال، في مقالته المسماة (Quatre opuscules d'Ibn 'Aqil sur le Qur'an). وفي العام نفسه نشر مقدسي مقالاً عن الإسناد عند موفق الدين ابن قدامة، جاء بعنوان: (L'Isnad malikite selon de Muwatta' al-Din Ibn Qudama)، كما شارك مقدسي صديقه الأديب الفرنسي

(1) *Studies Islamica*, vol. 32, (1970), Pp. 255-264.

(2) Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1971, Pp. 75-88.

(3) *Bulletin d'etudes orientales*, Tome 24 (1971), Pp. 55-94.

(4) dans les Cahiers de l'Heure consacré à E. Muscatelli, Pp. 88-96.

وأعاد مقدسي نشره فصلاً مستقلاً في كتابه:

Religious Law and Learning in Classical Islam, Hampshire: Brookfield Norfolk, 1991).

جان خروجان (Jean Chrojan) في ترجمة أشعار منتخبة للمصنفي، ونشرها دعوانا:
(al-Moutanabbi, tranquilles sont les espions sur les visites nocturnes).

ومشاركته مقدسي في العام الثاني (١٩٧٢) بفصل درّس فيه الجدول عند ابن زبيبة
(The Tadhil of Ibn 'Ayniya on Dialectic: The Pseudo- ashlariyān Kātib Al-
'Ayni)، في كتاب دراسات مُهداة إلى المؤرخ المصري القبطي عزيز سوريال
(In Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya)، وأشرف على تحريره سامي حنا.

كما كتب مقدسي نائبا لأستاذة الشرع هاملتون ر. ألكسندر جب، في عام ١٩٧٣
(Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb, January 2, 1895 - October 22, 1971). وفي العام نفسه وأصل مقدسي مقارباته لتاريخ التعليم في الإسلام،
عند نشر مقاله المسنون (The Madrasa in Spain: Some Remarks) ^(١) وبالعبارة:
ملحوظات على تدريس في الأندلس. كما نشر في هذا العام (١٩٧٣) مقالا عن
حركة الإحياء السنية بعنوان: (The Sunni Revival)، وكان ذلك المقال فصلا من
المجلد الثالث من كتاب (Islamic Civilization (950-1150) Papers on Islamic History III)
بالعربية: الحضارة الإسلامية (٩٥٠-١١٥٠ م)، بحوث في التاريخ
الإسلامي. وفي هذا العام نفسه ترك مقدسي التدريس بجامعة هارفارد، وانتقل إلى
جامعة مسلقانيا، وهي الجامعة التي سيطر أساتذتها حتى تقاعده في عام ١٩٩٠.

وفي العام الثاني (١٩٧٤) نشر مقدسي مقاله عن التصوف والمذهب الحنبلي
معنوان: (The Hambali school and sufism) ^(٢)، وهو في الأصل بحث شارك به في

(1) *La Nouvelle Revue Française*, N° 220, (April, 1971), Pp 43-46.

(2) *Oriens, Brill*, (1972), Pp 285-294.

(3) *Journal of the American Oriental Society*, vol 93, n° 4, oct. 1973, Pp 429-31.

(4) *Revue de l'Étude islamique et de la Méditerranée*, n° 13 16, (1973) *Mélanges de l'Institut de l'Étude Islamique*, Pp 151-158.

(5) *Edited by D. H. Richards*, (Oxford, Bruno Casser, 1973), Pp 155-160.

(6) *Hamamun fukuhā*, Vol 2, (1974), Pp 61-72.

المؤتمر الرابع للدراسات العربية والإسلامية ١٩٦٨ (*Studies II Conference*, 1968) و *Studies Arabica et Islamica*, 1968) وليس عازراً، إنما هو مشروء في دوره بصدر في مدريد^(١). وهذا هو المقال الذي نفت فيه مقدسي الشغل إلى أن هجوم الجدهب الحنبلي العصب على التصوف لم يكن في أوّل أمره سيهولاً انصب فيه في جذائمه، بل كان مؤشراً نحو مذهب وحدة الوجود والفائز به حاضه

وعلى أية حال، ففي ذلك العام نفسه نشر مقدسي مقاله عن ابن سينا الجدهب إلى المخرقة القادرية الصوفية، والمسمى (*On Ibn Sina's A'udhi of the Qadiriya Order*)^(٢). كما نشر مقالاً عن المنهج المدوسي في التأليف في انقرة في التوسعي عام بعنوان: (*The scholastic Method in medieval Education: an inquiry into its origins in Law and Chemistry*)^(٣). ثم ما لبث أن أنعمه في العام نفسه بمقال بصدر عرفياً لمختلوطين [مناقبتين] له كتاب الثوابين لأبي قدامة الجدهبي الذي سبق أن حققه ونشره في دمشق عام ١٩٦١ كما مر ما أعلاه وجاء مقالته بعنوان: (*Two More Manuscripts of the Book of Penitents*)^(٤).

وفي العام نفسه نشر مقدسي مقاله المسمى (*On the Origin and Development of the Relation Between the Texts of Qur'ān and the Aqil*)^(٥) في كتاب أهدني إزم ذكرى أرماني أبل (*Arman Abla*)، وعزراء جاليل (*Galil*)^(٦) وفي العام نفسه نشر مقدسي مقالاً بعنوان: (*On the Origin of the Arabic Manuscripts of the Qur'ān*)^(٧) في دوريه دراسات إسلامية (*Studies Islamiques*)^(٨) الناطقة بالفرنسية^(٩).

(١) *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XV (1979).

(٢) *American Journal of Arabic Studies*, vol. 1, (1973), Pp. 118-29.

(٣) *Journal of medieval Studies*, vol. 49, n°4, oct. 1974, Pp. 640-661.

(٤) *Presenting Manuscripts and Studies*, I. A. *Presenting Manuscripts and Studies*, Edited by J. M. Barrol, (Paris: Pichon, 1974), Pp. 536-550.

(٥) *Manuscript and Studies*, Volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis, Ed. P. Salmon, (Louvain: P. J. Peil, 1974), Pp. 201-206.

(٦) *Revue des Etudes Islamiques*, 42 (1974), Pp. 212-228.

وشهد هذا العام نفسه (١٩٧٤) حدثًا حزينًا لصاحبه، فقد توفيت زوجته مارجريت أندرسون مقدسي، ويبدو أنها كانت تشكو مرضًا عضالاً^(١).

ما لبث مقدسي أن عُيِّن أستاذًا لكرسي الدراسات الشرقية بجامعة بنسلفانيا في العام التالي (١٩٧٥)، وظلَّ في منصبه هذا لمدة ثلاث سنوات تالية^(٢). وفي العام نفسه نشر مقدسي مقالَه الذي تضمَّن مناقشة للعلاقة بين الخليفة والسلطان في العصر السلجوقي، والمسمى (Les rapports entre Calife et Sultân à l'époque saljuqide)^(٣).

مضى عام ١٩٧٦ ولم يُسجَل لمقدسي شيءٌ نشره فيه، بيد أنه في عام ١٩٧٧ شارك صليبيه درمبيك سورديل وزوجه جنين سورديل ثومين في تحرير بحوث قُدمت لمؤتمر عقد بباريس بين ٢٥-٢٨ أكتوبر/ تشرين الأول عام ١٩٧٦. وشارك مقدسي فيه بفصل ناقش التفاعل بين الإسلام والغرب على الصعيد التعليمي خاصة، حمل عنوان: (Interactions between Islam and the West)^(٤). كما نشر مقالَه عن الإشكالات المتعلقة بمؤسسات التعليم في الإسلام في القرون الوسطى، ودورها في نقل المعرفة، وهي مقالته الممثلة (The Problem Posed: Notes for Discussion on Muslim Institutions of Learning and the Transmission of Knowledge in the Middle Ages)^(٥).

-
- (1) Halimah Tussaddiqh Sireja, *The Thought of George Makdisi on Classical Islamic Colleges (Madrasa)*, a thesis for Master of Art, Medan, 2013), 18.
 - (2) *Religion and Culture in Medieval Islam*, Edited by Richard G. Hovannisian, Georges Sabagh, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 1.
 - (3) *International Middle East Studies*, vol.6, (1975), Pp. 228-236.
 - (4) Occident au Moyen Âge Communications présentées pendant la session des 25-28 octobre dans Colloques internationaux de La Napoule, I, (1976), 293. L'enseignement en Islam au moyen age, (Paris, Paul Geuthner, 1997). Pp. 287-309.
 - (5) in *Invited papers: Colloquium on the Transmission and Reception of Knowledge* Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 5-7 Mar 1977 Vol 1 (Washington DC: The Colloquium 1977). Pp. 57-86.

كما شارك مقدسي بفصل ناقش فيه اصطلاحى (الخصبة) والرياسة، في التدريس في الإسلام في القرون الوسطى، عام ١٩٧٨، وجاء عنوانه: "Rivass" dans l'enseignement médiéval، في كتاب دراست مفادة إلى مسبقه الأب جورج قناتى ولويس جارديه^(١)، وفي لعدم نفسه عدم مقدسي إلى جامعة التي منحه درجة الدكتوراه، فعين أستاذاً زائراً في شوربون.

وفي مستهل عام ١٩٧٩ تزوج مقدسي من زوجته الثانية، وهي سيدة فرنسية تدعى نيكول رينيه جيومت (Nicole Renée Guillemette)، ونشرت مراسمه هذا الزواج في الخامس من يناير/كانون الثاني من هذا العام^(٢)، وفي لعدم نفسه نشر مقدسي مقالاً الذي ناقش فيه المذاهب الشيعية في ثقفة وأهتيت في تشرح لتبتي للإسلام، والذي حفل عنوان: (The significance of the sunni schools of law in Islamic religious history)^(٣)، كما شارك مقدسي بفصل ناقش فيه تأثيرت الإسلامية في الجامعة الإسبانية في طورها المبكر، في هذا عدم نفسه (١٩٧٩)، حفل عنوان: (An Islamic Element in the Early Spanish University)، فضلاً من كتاب (Islamic Past Influence and Present Challenge) (بـعربية: الإسلام: أثر المعاصر وتحدي الحاضر)، والذي حرره ألفريد ت. ويلش (A. T. Welch) ومير كاشيا (P. Cachia)^(٤).

ويحلول عام ١٩٨٠ نشر مقدسي مقالاً الذي تناول فيه أصول تكيت في الإسلام والغرب، وهو مقالته المعشئ (On the Origins and Development of the College in Islam and the West)، وشارك به فضلاً في كتب حفل عنوان: (Islam and the medieval West: Aspects of international Relations) (بـعربية: الإسلام

(١) Publications de l'Institut de Recherches Offertes à Georges C. Anawati et Louis Gardet par l'Institut de Recherches et l'Institut Supérieur de Philosophie, Pp. 207-221

(٢) <http://www.iaa-research.org/george-makdisi> 312840

(٣) *Journal of Middle East Studies*, Volume 10 (1979), Pp. 1-8.

(٤) Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979, Pp. 126-137

والغرب الأوسطي: جوانب من العلاقات الدولية، الذي حرره تحليل مسمعان (Kallil I. Semaan).^(١)

ويصدر هذا المقال الأخير كان مقدسي قد أنهى استعداداته لعمله أثر كيسي الموسع عن تاريخ التعليم في الإسلام، أعني كتابه نشأة الكليات (The rise of colleges)، وقد حكي مقدسي قصة هذا العمل، وذلك أنه تلقى دعوة من المستشرق المرموق وليام مونتجمري وات (W. Montgomery Watt) في عام ١٩٦٨ لتأليف كتاب عن لتعليم في الإسلام ليشر في سلسلة نشرات (Islam e Surveys) التي تُصدرها جامعة إدنبرة، والتي كان مونتجمري وات يعمل مديراً بهيئة تحريرها^(٢). أخذ مقدسي الدعوة على محمل الجد، لكنه لم يتعجل الأمر، ونشر كتابه الزائد بعد ما يقرب من ١٣ عامًا من توجيه تلك الدعوة إليه^(٣).

كان مقدسي قد استوفى جوانب المدرسية ومناهجها في الإسلام والغرب من منظور مقارن في عدد من المقالات الرئيسة التي مزّت بنا، والتي شكّلت لبّ كتابه نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب، والذي صدر عن منشورات جامعة إدنبرة في غضون عام ١٩٨١. والألف للظن أنّ مقدسي أهدى هذا الكتاب

(١) (New York: Suny Press, 1980), Pp. 26-49.

وأعاد نشره ني:

Studies in Arab history: the Antioch lectures, 1978-87. Ed D. Hopwood. London: Macdonald in association with St. Anthony's College, Oxford and World of Islam Festival Trust, 1990. New York: St Martin's Press, 1990.

(٢) مقدسي، نشأة الكليات، (الطبعة الثانية)، ١٣.

(٣) ذكر مقدسي أن سنوى معرفة المستشرقين بالكليات لتعليم في الإسلام ومصطلحاته آنذاك جعلت إخراج دراسة تشتمل مساهمة للطائفة (general survey work) أمراً مستحيلاً، انظر:

Makdisi, *Unconventional Education*, 226.

وهذا هو السبب في تأكيد مقدسي في كتابه لمدته لنشأة الكليات، ونشأة الإنسانيات أنه لم يهدف قط لإجراء دراسة مسح للتربية في الإسلام. وعلى صعيد آخر فإن ما ذكر أعلاه يفسر أيضاً سبب إفراد منشورات جامعة إدنبرة بنشر تحفته: نشأة الكليات، ثم نشأة الإنسانيات، فيما

إلى روح زوجته مار حريست، التي كانت قد توفيت قبل سنته أعوام، كما ميزت أفعالها، وذكر في إهدائه معلومة مهمة في مسبق اهتمامه بالدراسات المقارنة بين الشرق والغرب، إذ ذكر أن ما أوحى له بالدراسة المقارنة بين تاريخ المدرسة في الإسلام والغرب كان واسع زوجته ماري بنارينخ كنيسة كاثوليكية (Cathedral) والزوايا المتعلقة بها.

ولكن يبدو أن فكرة الدراسات المقارنة بين الإسلام والغرب كان لها صدى آخر، الموضح عنه مقدسي أيضاً في موضع آخر من كتاباته، فعندما كان مقدسي طالباً جامعاً جورجتون أوصاه أستاذه لويس مرسيه - وكان أستاذاً زائراً هناك - أن يقرأ أعمال القديس توما الأكويني (Tommaso d'Aquino) بأناسة^(١). وذكر مقدسي في سيرته الذاتية أنه وجد - فيما بعد عندما انتهك في دراسة ابن عقيل - أوجه تشابه عجيبة بين مسيرته ابن عقيل وتوما الأكويني، ولا ريب أن هذه المقارنة فتحت أمامه باباً من الدراسات المقارنة لم يخلق حتى صدور كتابه نشأة الإنسانيات - وهو هذا الكتاب الذي يس يدريك - حيث نجد إشارات متعددة إلى توما الأكويني، ولا سيما في حواشي الباب الأول.

على أية حال ففي عام ١٩٨١ استكمل مقدسي دراسته للمذهب الحنبلي، ونشر ورقته المسماة (Hanbalite Islam) فصلاً من كتاب حمل عنوان: (Studies on Islam) بالعربية: دراسات حول الإسلام^(٢)، والذي حرّره مارلين ل. سوارتز (Merlin L. Swartz).

وفي العام التالي (١٩٨٢)، حرّر مقدسي كتاباً بالاشتراك مع دومينيك وجين سوردين. ناقش هذا الكتاب مفهوم السلطة في القرون الوسطى من منظور مقارن بين المسلمين والبيزنطيين، حمل عنوان: (La notion d'autorité au Moyen Age, Islam, Byzance Occident) بالعربية. مفهوم السلطة في القرون الوسطى عند المسلمين

(1) Makdisi, Unconventional Education, 218.

(2) (New York: Oxford University Press, 1981), pp. 216-274.

والرؤوم والغرب^١، ومشارك مقدسي فيه بفصل عن الصلاة في الزمان^٢، عام إحواننا: (Authority in the Islamic Community)^٣.

ثم حوّر الثلاثي نفسه في العام التالي (١٩٨٣) كتاباً آخر ناقش الوعظ والوعاية الدينية في القرون الوسطى، وحمل عنوان: (Predication et propagande au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident) بالعربية: الخطابة والوعاية في القرون الوسطى: عند المسلمين والرؤوم والغرب^٤، ومشارك مقدسي فيه بفصل ناقش فيه مواعظ ابن عقيل وخطبه: (Mediations and sermons of Ibn 'Aqil in eleventh and early twelfth century Baghdad) وفي العام نفسه (١٩٨٣) شارك مقدسي بفصل في كتاب تناول صورة الإسلام عند المسلمين، وحمل عنوان: (Islam's Understanding of itself) بالعربية: فهم للإسلام لذاته، والذي تولى تحريره ريتشارد ج. هوفانيسيان (Richard G. Hovannisian) وميخائيل لويونيس الابن (Speros Vryonis Jr.)، وناقش الفصل الذي شارك به مقدسي التعليم المؤسسي في الإسلام، وما يحكمه من تصورات ذاتية للذين في أذهان أتباعه، وحمل عنوان: (Institutionalized Learning as a Self-Image of Islam)^٥.

ثم ما لبث مقدسي أن نشر في عام ١٩٨٤ مقالة نأش فيها نشأة علم أصول الفقه حملت عنوان: (The Juridical Theology of Shāfi'ī: Origins and Significance of Uṣūl al-fiqh)^٦، وهو مقالته الذي ذهب فيه إلى أن الشافعي هو مؤسس علم أصول الفقه. وفي العام نفسه نشر مقدسي مقالاً ناقش فيه «نقابات الفقه» (Guilds of law) المستقلة (المذاهب الشنية) وعلاقتها بنشأة نزل المحكمة في لندن، وهو

(1) (Paris: Presses Universitaires de France, 1982), Pp. 117-126.

(2) (Paris: Presses Universitaires de France PUF, 1983) Pp. 149-164.

(3) (Oxford: Oxford University press, 1973) Pp. 73-85.

(4) *Studia Islamica*, No. 39, (1984) Pp. 5-47.

(٥) سأناقش هذا الاصطلاح الذي كان مقدسي يفضل إطلاقه على المذاهب الشنية بدلاً من الاصطلاح التقليدي الذي يعني المذاهب بوصفها مدارس الفقه (Schools of law) الذي دأب المستشرقون على استعماله. انظر مقدمة الترجمة، ص ٧٦ وما يليها.

مقاله المسّمى (The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court)، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية (Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften, 1)، ثم ما لبثت إحدى الدوريات المتخصصة في الدراسات القانونية أن طلبت تصريحاً من فؤاد سزگین (Fuat Sezgin) - وكان مدير المعهد - بإعادة نشر المقالة على صفحاتها في العام التالي، وذلك لأهميتها في سياقها^(١).

وفي العام نفسه (١٩٨٤) كتب مقدسي تأنيلاً لأستاذه هنري لاوست، حمل عنوان 'Henri Laoust, 1905-1983'^(٢). وفي العام نفسه أيضاً نشر مقدسي مقاله عن الكليات في الإسلام في القرون الوسطى، وهو مقاله المسّمى (The College in medieval Islam)، والذي نُشر في كتاب دراسات مُهداة إلى جورج ميخائيليس (Georgi Michaelis)^(٣). كما نشر في هذا العام نفسه مقالة تناول فيها التصوف والمذهب الحنبلي في آثار ماسينيون ومؤلفاته: (Sufisme et hanbalisme dans l'œuvre de Massignon)، في مئوية ميلاد الأستاذ لويس ماسينيون (Centenaire de Louis Massignon)^(٤).

وفي عام ١٩٨٥ نشر مقدسي مقالاً تناول فيه الحرية التي تمتع بها الفقهاء في اجتهاداتهم من خلال دراسة مؤتمعة لمصطلحي الاجتهاد والتقليد، وهو مقاله المسّمى (Freedom in Islamic jurisprudence, Ijtihād, Taqlīd, and academic freedom)

(1) Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften, herausgegeben von Fuat Sezgin; in Zusammenarbeit mit Jan Peter Hogendijk und Eckhard Neubauer Volume 1 (Frankfort am Main: 1984), Pp. 233-252.

(2) The Cleveland State Law Review, 3-18.

(3) Journal Asiatique, 272, (1984), Pp. 219-222.

(4) Logos Islamikos: Studia Islamica in honorem Georgi Michaelis Wickens Papers in Medieval Studies, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984), Pp. 241-257.

(٥) الذكري المئوية لميلاد المستشرق الفرنسي، الأستاذ لويس ماسينيون، القاهرة ١١-١٢ أكتوبر/ تشرين الأوّل ١٩٨٣، (القاهرة: منشورات جامعة القاهرة، ١٩٨٤)، ٧٩، ٨٥.

وهو فصل من كتاب تناول مفهوم الحرية في القرون الوسطى، وحمل عنوانه: «La Notion de liberté au Moyen Age» (بالعربية: مفهوم الحرية في القرون الوسطى)، حرّره مع صديقيه د. سورديل وجنين سورديل^(١). وفي العام نفسه شارك مقدسي بورقة تناولت فكر الإمام الغزالي، وهو مقاله المسقى (Al-Ghazali disciple de Shafi'i en droit et en théologie)، وقُدِّمها إلى مؤتمر ناقش العقل بإزاء الإيمان بالخواارق والغيبيات (la raison et le miracle: Table Ronde). وعقدته منظمة اليونسكو بين التاسع والعاشر من ديسمبر/ كانون الأول من عام ١٩٨٥. وفي هذا العام أيضًا شارك مقدسي بفصل تناول فيه الأخلاق عند أهل السنة (Ethics in Islamic traditionalist doctrine)، في كتاب حمل عنوان: (Ethics in Islam) «بالعربية: الأخلاق في الإسلام»، والذي حرّره ريتشارد ج. هوفانيسيان^(٢).

كما نشر مقدسي في عام ١٩٨٦ مقالاً فريداً عن ابيوميات في الكتابة التاريخية في الإسلام، جاء بعنوان: (The Diary in Islamic Historiography: Some Notes)^(٣). ووعدني خاتمته أن يقدم دراسة نقدية لمصادر ابن النجار في تذييله على تاريخ بغداد، اعتماداً على مخطوطتي باريس والظاهرية^(٤)، لكنه لم يَفِ بما وعد. على أية حال ففي العام نفسه شارك مقدسي بفصل عن الإمام الغزالي ومذهب أبي الحسن الأشعري، جاء بعنوان: (The Non Ash'arite Shafi'ism of Abu Hamid al-Ghazali)،

(١) La Notion de liberté au moyen âge. Islam, Byzance, Occident. Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia. IV: session des 12-15 octobre 1982, 1985 organisée par George Makdisi, Dominique Sourdel et Janine Sourdel-Thomine, (Paris: Les Belles Lettres, 1985), Pp. 79-88.

(٢) Edited by R. Hovanissian, Malibu, (Calif., Undena, 1985), Pp. 47-63.

(٣) History and Theory, Vol. 25, No. 2 (May, 1986), Pp. 173-185.

وأعيد نشره في:

Islamic and Middle Eastern Societies: a Festschrift in Honor of Professor Waite Jwaideh, Ed. R. Olson and S. Am. Brattleboro, (Vermont. Amana Books, 1987), Pp. 3-28.

(٤) George Makdisi, The Diary in Islamic Historiography, 184.

في عدد خاص من دورية دراسات إسلامية (*Études Islamiques*) أهدى إلى صديقه دومينيك سورديل^(١).

وفي عام ١٩٨٧ نشر مقدسي مقالته المسماة (*La Corporation à l'époque classique de l'Islam*)، والذي ناقش فيه الهيئات ذات الشخصية الاعتبارية في الإسلام ونشره فصلاً من كتاب مُهدى إلى لويس ماسينيون^(٢). ثم أعاد نشره في كتاب دراسات مُهداة إلى المستشرق المرموق برنارد لويس (*Bernard Lewis*)، والذي حوِّره المستشرق المرموق كليفورث إ. بوزورث (*Clifford Edmund Bosworth*)، ونُشر في برنستون عام ١٩٨٩^(٣).

كان من الواضح أن سلسلة المقالات التي نشرها مقدسي منذ أن صدر كتابه نشأة الكليات في أوائل الثمانينيات هي إرثها صائبٌ لعمل تركيبي كبير آخر على غرار نشأة الكليات. ففي البداية كان مقدسي يخطط لكتابة دراسة مريجة عن الأطباء في الإسلام، فاقترح عليه زميل له في جامعة بنسلفانيا متخصص في الدراسات الصينية - لم يُسمه مقدسي، وكان قد قرأ نشأة الكليات بعناية - أن يضع دراسة متخصصة في تاريخ العلوم، واستصعب مقدسي هذه المهمة في البداية، وأجاب زميله أنه من الأفضل أن يتم ذلك على أيدي علماء متخصصين في العلوم الطبيعية، لكن مقدسي سرعان ما شعر لاحقاً بأنه يمكنه معالجة إسهامات الأطباء على الأقل. ثم ما لبث أن اكتشف أن عدداً كبيراً من هؤلاء الأطباء كانوا شعراء وكُتّاب بالإضافة إلى كونهم أطباء. كما أن حضورهم في بلاط الخلفاء والسلاطين والوزراء لم يكن بسبب معرفتهم بالطب فحسب، ولكن لمعرفةهم بالأدب وعلوم العربية، مما جعلهم يحظون بتقدير كبير في البلاط، سواء في بغداد أو دمشق أو القاهرة أو قرطبة^(٤).

- (1) *Mélanges offerts au professeur Dominique Sourdel, Revue des Études Islamiques*, Volume 54, (1986). Pp 239-257
- (2) *Présence de Louis Massignon: hommages et témoignages, textes réunis par Daniel Massignon*, (Paris. Maisonneuve: Éditions Larose, 1987). Pp 35-49
- (3) *Essays in honour of Bernard Lewis: the Islamic world from classical to modern times*. Edited by C.F. Bosworth, et al., (Princeton, the Darwin press, 1989), Pp. 193-210.
- (4) Makdisi, *Unconventional Education*, 226-227

هذه السيرة، وهي فصلٌ من كتاب حمل عنوان: (*Paths to the Middle East, Ten Scholars Look Back*) (بالعربية: مساراتٌ إلى الشرق الأوسط: عشرة علماء يسترجعون أفكارهم)، والذي حرره ث. ناف (Th. Naff)^(١). وفي العام نفسه نشر مقدسي مقالاً ناقش فيه الطبقات والتراجم في الإسلام الكلاسيكي، وحمل عنوان: (*Tabaqāt-biography law and orthodoxy in classical Islam*)^(٢). وفي هذا العام أعلنت لجنة جائزة جورجيو ليفي ديلا فيدا (Giorgio Levi Della Vida) عن فوز مقدسي بالجائزة؛ تقديرًا لجهوده في حقل الدراسات الإسلامية. كما قُدرت جامعة جورجيتاون -في العام نفسه- منح مقدسي درجة الدكتوراه الفخرية؛ تقديرًا لجهوده العلمية في الحقل نفسه.

وفي العام نفسه نشر مقدسي مقالة تناول فيها قيم الحفاظ على التراث وعوامل تعزيز دراسته، وجاءت بعنوان: (*Preservation of a Legacy and Promotion of Its Study*)^(٣).

وفي عام ١٩٩٤ نشر مقدسي مقالاً تناول فيه آباء الكنيسة وأئمة الفقهاء في الإسلام من منظور مقرون، حمل عنوان: (*Fathers and doctors in Christianity and Islam*)^(٤). وفي العام التالي (١٩٩٥) نشر مقدسي مقالاً تناول فيه المدرسية في بغداد وبولونيا بعنوان: (*Baghdad, Bologna, and Scholasticism*)، فصلاً من كتاب تناول مراكز التعليم في العالم قبل الحداثة، حمل عنوان: (*Centres of Learning - Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*)^(٥) (بالعربية: مراكز التعليم: التعليم والمكان في أوروبا والشرق الأدنى قبل الحداثة).

وفي عام ١٩٩٥ ترجم لمقدسي مقالٌ إلى اللغة الإيطالية، تناول فيه مراتب العلوم

(1) (Albany, NY: State University of New York Press, 1993), Pp. 199-230.

(2) *Islamic studies*, Islamic research institute, Volume 32 (1993) 4, Pp. 371-396.

(3) in *To Hellenikon: Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr.* Vol. 2: Byzantinistica, Armenica, Islamica, the Balkans and Modern Greece. Ed. J. Stanojevic Allen et al., (New York: Ariside D. Caratzas, 1993). Pp. 170-75.

(4) *Journal of Turkish Studies*, 18, (1994), Pp. 179-183.

(5) Edited by Jan Willem Drijvers, Alasdair A. MacDonald. (E.J. Brill, 1995).

في الإسلام الكلاميكي، وجاء بعنوان: (L'organizzazione degli studi nell'Islam: classic)^(١).

وكما بدأ مقدسي مسيرته بدراسة ابن عقيل، ختمها تقريباً به. ففي عام ١٩٩٦ كان مقدسي قد أشرف على عامه السادس والسبعين، وفيه نشر آخر أعماله الكبيرة بتحقيقه لكتاب الواضح في أصول الفقه لابن عقيل الذي صدر في خمسة مجلدات في بيروت^(٢).

وسرعان ما أعقبه مقدسي في العام التالي (١٩٩٧) بدراسة موسعة عن ابن عقيل جاءت بعنوان: (Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam)^(٣)، حلت إهداء إلى أساتذته الثلاثة: لويس ماسينيون، وهنري لاوست، ولويس جارديه. وفي العام نفسه (١٩٩٧) نشر مقدسي مقالاً مستقلاً من كتابه نشأة الإنسانية، جاء بعنوان: (Inquiry into the Origins of Humanism) «بالعربية: تحقيق في أصول الإنسانية»، وهو فصل من كتاب: (Humanism, Culture, and Language in the Near East) «بالعربية: الإنسانية والثقافة والتعليم في الشرق الأدنى»، وهو دراسات مهداة إلى الأستاذ جورج كروتكوف (Georg Krotkoff)، حوِّره كلٌّ من: أسماء أفسر الدين (Asma Afsaruddin) وماتياس زاهنيسير (A. H. Mathias Zahniser)^(٤).

(1) in *Federico II*. Ed. M. Andorò et al. Vol. 2: *Federico II e le scienze*. Trans. from English by A. La Mattina. (Palermo: Sellerio editore, 1995). Pp. 222-35.

ولم أقع على أصل هذه المقالة باللغة الإنجليزية، كما أنه لا ذكر لها في جريدة مصنفات مقدسي التي أعدها شوكت م. تورواو. ولعل المترجم الإيطالي قد استلها من الباب الرابع من نشأة الإنسانية، ولم يترجمها من مقالة مستقلة.

(٢) (بيروت-شؤون ثقافات، فواتر شتيرة، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م). الجزء الأول: كتاب المذهب. الجزء الثاني: كتاب جدول الأصول. الجزء الثالث: كتاب جدول الفقهاء. الجزء الرابع: كتاب الجلاف. الجزء الخامس: نشأة كتاب الخلاف.

(3) (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).

(4) *Humanism, culture, and language in the Near East: studies in honor of Georg Krotkoff*. Edited by Asma Afsaruddin, A. H. Mathias Zahniser. Eisenbrauns, (Pennsylvania: Eisenbrauns, 1997), Pp. 15-26.

ويعتبر عام ٢٠٠٠ كان مقدسي قد أتم عافه الثمانين، وفيه نشر عمله الأخير الذي ودّع به قراءه والأوساط العلمية معاً، وهو فصل حمل عنوان (Religion and Culture in Classical Islam and the Christian West) وبالغربية: «الثقافة في الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي» في كتاب حمل عنوان (Religion and Culture in Medieval Islam) وبالغربية: «الدين والثقافة في الإسلام القروسطي»، والذي حرّره كلٌّ من: جورج صباغ (Georges Sabagh)، وريتشارد ج. هوفاتسيان، وهو المجلد الرابع عشر من سلسلة جورجيو ليفي ديلا فيدا، وتضمّن مقدمة احتفائية بالبروفيسور جورج مقدسي وجهوده في حقّ الدراسات الإسلامية^(١).

كما نُشر له عملٌ بعد وفاته بعام واحد، وتحديداً في عام ٢٠٠٣، وهو مقالٌ تناول فيه الجامعات بين الماضي والحاضر، وهي مقالته المسماة (Universities: Past and Present)^(٢).

على هذا النحو انتهت المسيرة العلمية الحافلة للرجل بوفاته بمنزله الكائن بمدينة ميدبا (Media) من ولاية بنسلفانيا الأمريكية في السادس من سبتمبر / أيلول من عام ٢٠٠٢ عن عمر ناهز ٨٢ عامًا^(٣).

تساءل مقدسي في نهاية سيرته الذاتية عن ماهية القوى التي دفعته دفْعاً للحياة العلمية والأكاديمية. ووفقاً لرؤيته الذاتية يبدو أن تلك القوى التي وجّهته نحو الحياة الفكرية كانت مزيجاً من العوامل التي جاءت منبئة الصلة بسنواته الأولى التي قصاها

(1) Religion and culture in medieval Islam, Edited by Richard G. Hovannissian and Georges Sabagh, Giorgio Levi Della Vida Series, 14, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), Pp. 3-23.

(2) in Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung, Eds. Farhad Daftary and Josef W. Meri. (London: J. B. Tauris in association with The Institute of Islamic Studies, 2003), Pp. 43-63.

(3) <https://www.findagrave.com/memorial/68778449/george-makdisi>.

وجاء في نعيه أنه كان أباً لبنة أبناء، وجداً لمشيرة أحفاد.

في مسقط رأسه بـ ديترويت، مثل: تجربة القتال بالجيش في الحرب العالمية الثانية، والتي تعلّم من خلالها قيمة المعرفة باللغات الأجنبية. ووجود قانون اجتماعي تعليمي جيد مثل (GI Bill)، وهو ما يشرّ له طريقه إلى التعليم العالي في مجتمع رأسمالي؛ والقُدوة التي وجدها في العلماء والمفكرين الذين قابلهم في أثناء سعيه لتحقيق العلم، ولتعلّمهم بالحقيقة على حدّ تعبيره، وكذلك تشجيعه أنّه لا وإصرارها على أهمية العلم. وربما -على حدّ قوله- تلك الطّاقة التي اكتسبها من الشّحاح الأوّلي الذي حقّقه بالتغلّب على إحياطات السّنة الأولى التي درّس فيها باللّغتين العربيّة والفرنسيّة، ولم يكن يعرف منهما حرفاً واحداً، وهي التّجربة التي وضفها بـ «المؤلمة». ثم أخيراً اكتشافه لما أسماه «مُتعة التعلّم الذاتيّ»^(١). إنّ سيرة مقدسي ملهمة حقّاً، وعلى أكثر من صعيد.



(٣)

الإسهامات النوعية لمقدسي في الدراسات الإسلامية

انصبّ اهتمام مقدسي في دراساته في حقل التّاريخ الإسلامي على الحقبة التي دأب المنشرقون على تسميتها بالكلاسيكية، والتي تمتدّ -على شرطهم- منذ ظهور الإسلام حتى اجتياح المغول في القرن السّابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. كما أولى مقدسي اهتماماً خاصّاً بقضايا التّعليم في الإسلام كما استعرضنا آنفاً، وبالحرركات الفكرية والعقديّة، ولا سيّما المذهب الحنبلي. وامتدت دراساته مكثّاً إلى بغداد خاصّة والعراق -إلى حدّ ما- على نحو أشمل، وشكّلت النتائج التي استخلصها من دراساته الأوّلية ركائز لجميع دراساته الكبرى.

وثمّ سحّة انفرّد بها مقدسي، هي أنّه كان دائم المقارنة بين السّياقين: الإسلام والحضارة الغربيّة في دراساته، ومن هذه الزّاوية فإنّ دراساته حظيت -ولم تزل-

(١) Makdisi, *Unconventional Education*, 229-230.

بأهمية خاصة، ولا سيما في ضوء الافتقار إلى دراسات مقارنة، سواء على صعيد المكتبة العربية أو حتى الغربية، خاصة في حقل تاريخ التعليم. وقد أضفت تلك الشمة أصالة على مصنفاته، بل ربما أدت - أكثر من غيرها - إلى إثارة اهتمام معاصريه - شرقاً وغرباً - بدراساته حتى بعد مرور أكثر من أربعة عقود من الزمن على نشرها للمرة الأولى.

سلط مقدسي ضوءاً كثيفاً على تطوّر الفكر الإسلامي عامة، ولا سيما علم الكلام، وعلم أصول الفقه، والتاريخ، وتاريخ التعليم ومؤسساته ومناهجه، وحاول استعراض تجربة الغرب في القرون الوسطى في ضوء التجربة الإسلامية. كما استهوت مقدسي فكرة المقارنة بين ابن عقيل والقديس توما الأكويني^(١). بيد أنّ أهمّ إسهاماته على الإطلاق هي دراساته حول التعليم في العالم الإسلامي في القرون الوسطى، والدراسات التي أجراها على المدارس في السياق الإسلامي في هذه الحقبة المهمة. وأظهر مقدسي اهتماماً شديداً بتحديد دور الفقه من خلال مؤسسة المدرسة، والدور الذي لعبته في تشكيل المجتمعات في الإسلام الشني.

عُرف مقدسي بالميل لإنصاف الإسلام في مقابل الحضارة الغربية، وتلك - لعمري - سمة بارزة في عمليه: نشأة الكليات، ونشأة الإنسياتيات. وقد نازت في ذهني أسئلة تتعلق بموضوعية مقدسي في معالجته للقضايا التي ناقشها في كتاباته، وبعبارة أوضح: هل انتصر مقدسي للحضارة الإسلامية على نظيرتها الغربية عصباً لأصوله الشرقية؟ وإلى أي مدى يمكن أن يُقارَن مقدسي بـأسد رُستم - على سبيل المثال - وهو مؤرّخ لبناني مسيحي آخر، استعلى على الحضارة العربية منحاذاً للحضارة العربية؟ لقد شغلني هذا السؤال، حتى إنني أعدت - في ضوئه - قراءة معظم أعمال مقدسي الرئيسية، محاولاً التّفاذ إلى ما بين الأسطر؛ لكي أظهر إجابة مرضية عن تساؤلي. وجلّ ما يمكنني قوله في هذا الصّدد: إنّ مقدسي كان حريصاً على أن تستند امتتاجاته وخلاصاته إلى وثائق مادية، وأنّه لم يخرج عن هذه القاعدة

(١) Tuncay Başoğlu, George Makdisi, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, n. 4, (2004), 107.

إلا فيما ندر^(١). ويشير استقرار دراساته وخلاصته إلى أنها لم تكن نتيجة فاعات مستبقة حاول الدفاع عنها، وإن بعضها كان عرضة للفحص والتدقيق الذاتي^(٢).

ومع ذلك فقد وُلد مقدسي -على الرغم من أصوله الشرقية- أمريكياً، وقضى جُل حياته في الولايات المتحدة، وكان يصف نفسه بـ «الأمريكي»^(٣)، كما كان يصف ديترويت بأنها مسقط رأسه^(٤)، ولم يقض في مسقط رأس أبائه إلا سبع سنوات في صباه فحسب، كما أنه كتب مستهدفاً المستشرقين لا المشاركة، بالإضافة إلى أنه -في لتحليل الأخير- محسوب على مدرسة الاستشراق الفرنسية خاصة، حتى وإن كتب جُل أعماله بالإنجليزية. وعلى هذا النحو كان مقدسي يصنف نفسه مستشرقاً (Islamist) أو مستعرباً (Arabist) في أكثر من موضع في دراساته^(٥). ومن ثم لا يبدو لي أن أصول مقدسي الشرقية قد لعبت دوراً في إنصافه للحضارة الإسلامية.

وربما يجدر بنا أن نبحث عن أسباب أخرى تكمن خلف تلك الظاهرة في كتابات مقدسي. وأعتقد أن وُلع مقدسي بالدراسات المقارنة بين الشرق والغرب، وإخضاعه لظواهر مشتركة بعينها للدراسة المجهرية، ولا سيما في تاريخ التعليم -وهو ميدان انفرد مقدسي بدراسته- كل هذا قاده إلى الأصول الشرقية لتلك الظواهر، وهذا دافع

(١) يرى تونجاي باش أوغلو (Tuncay Başoğlu) أن تلك السمة هي شائعة الكتاب المسيحيين من أصول عربية الذين كتبوا باللغات الأوروبية، وفي جملتهم وائل حلاق، انظر:

T. Başoğlu, George Makdisi, 88

(٢) أسوق مثلاً بارزاً على تلك النزعة في المراجعة والتدقيق الذاتي؛ ففي نشأة الكليات خلص مقدسي إلى أن الدكتوراه منتج ثقافي غربي لم يكن له وجود في الأقطار الإسلامية، انظر: مقدسي، نشأة الكليات، (الطبعة الثانية)، ٢٧٠. وهو رأي الذي عدل عنه بالكليات في هذه الدراسة التي تنبع فيها الجذور الإسلامية للدرجتي الماجستير والدكتوراه، على النحو الذي تراه في الباب الأول من هذه الدراسة التي أكملها بعد نحو عقد من الزمن بعد فراقه من كتابه نشأة الكليات.

(3) Makdisi, *Unconventional Education*, 215.

(4) Makdisi, op. cit, 199

(5) George Makdisi, *The Diary in Islamic Historiography: Some Notes, History and Theory*, Vol. 25, No. 2 (May, 1986) 184.

موضوعي ابتداء. ومن جهة أخرى أظن أن التصاقه - لويس جارديه، وتأثيره به لعب دوراً حيوياً في قناعة مقدسي بأن الإسلام تعرض لحملات تشويه واسعة النطاق في الغرب، ولا سيما في الحقبة الاستعمارية. وعلى الرغم من أنني لم أصادف اسم جارديه في كتابات مقدسي إلا استرجاعاً للذكرى، أو إهداء لعمل، يبدو لي أنه كان له جارديه تأثير أعمق من هؤلاء الذين ظهرت أسمائهم في جريدة مراجعه. لقد كان جارديه استناداً لمقدسي أكثر من كونه صديقاً له^(١١).

يمكن أن يقال الكثير عن تأثير مقدسي بهنري لاوست، ومقدسي نفسه لم ينكر أنه تأثر به لاوست أيما تأثر، بل إن مقدسي واصل السير على خطاه في دراسة أهل الحديث عامة، والمذهب الحنبلي خاصة. ومن ثم ترك لاوست بصمة تكوينية على مقدسي، على الصعيد العلمي بلا شك، لكن مقارنة بكتابات مقدسي بكتابات لاوست تظهر أن مقدسي كان يأخذ على لاوست إغراقه في التظليل. لقد امتدزت كتابات مقدسي وأطروحاته بالحوية متى قورنت بكتابات لاوست، التي مالت إلى طرح وقائع التاريخ جاتياً، بينما كانت الحوادث التاريخية في القلب من تحليل مقدسي

(١١) استرعت هذه الظاهرة انتباه تونجاي ياش أوغلو - وهو مترجم نشأة الإنسانيات إلى التركية - وذهب في تفسيرها إلى أن مقدسي تأثر بكتابات جورج فارمر (George Farmer)، خاصة عمله عن الموسيقى العربية المسمى (*Historical Facts for the Arabian Musical Influence*)، ولا سيما مناقشة فارمر لحقولة دوايس (Draiser) التي تقضي بأن الكتاب الأوروبيين لديهم ميل إلى إحياء الفضل الذي دأبه أسلافهم للإسلام، ولا سيما في حقل المعرفة، وذلك على نحو ممتنع، انظر:

Başoğlu, George Makdisi, 93.

لكن ياش أوغلو لم يقدم دليلاً يدعم ما ذهب إليه. وقراءة مقدسي لكتابات فارمر أمر غير مستبعد، بله منطقي تماماً. لكن مقدسي لم يذكر - في سيرته الذاتية - فارمر قط، ولا سيما في ثنايا حديثه عن المؤلفات التي شككت وعيه في مرحلة التكوين. بل ذكر مقدسي في سيرته الذاتية أنه كان مهتماً بالمستشرق الأمريكي وليام رايت (William Wright) الذي حقق كتاب الكامل للمبرود وعمره ٢١ سنة، انظر:

Makdisi, *nonconventional Education*, 212.

والثلاثي الأكثر نواتراً في سيرة مقدسي الذاتية هم لويس ماسينيون، وهنري لاوست، ولويس جارديه. وإن كان ما أعقب إليه صحيحاً سيكون من قبيل المعارفات أن يكون أولهم ذكراً في كتاباته، هو أشد تأثيراً فيه!

لظواهر فكرية وعقدية بالدرجة الأولى. وربما يظهر مقدسي في هذا الصدد نائزاً به ماسينيون، فقد كان مولعاً به إلى حدّ الافتتان، على حدّ وصفه.

ثمة سمة واضحة أيقف في قراءة مقدسي للمصادر العربية؛ إذ كان مقدسي يقرأ النصوص العربية قراءة مضادة لقراءة جولدتسيهر غالباً. إن استقراء آثار مقدسي يُنبئ عن أن صاحبها قد سعى جاهداً، من خلال قراءته الخاصة للنصوص العربية، للتقليل من شأن قراءة جولدتسيهر لها، وقد فعل مقدسي ذلك بطرق متنوعة، منها إظهار قراءة جولدتسيهر على أنها قد عفى عليها الزمن، أو تقديمها بوصفها مجرد قراءة أولية، أو من خلال وصف آراء جولدتسيهر بغير المُكتملة بسبب عدم اطلاعه -أي جولدتسيهر- على بعض المصادر التي نُشرت بعد وفاته^(١).

كما خلّص مقدسي إلى نتائج جاءت مختلفة بالكليّة عن النتائج والخلاصات السائدة عند نظرائه من المستشرقين، ومن ذلك خروجه عن الإجماع السائد الذي يقضي بأن المدارس النظامية التي أنشأها الوزير السلجوقي العظيم نظام الملك الطوسي كانت بهدف وقف انتشار التشيع ونشر المذهب السني في أعقاب نجاح السلاجقة في القضاء على دولة البويهيين الشيعية؛ إذ ذهب مقدسي بعد تحليل طويل إلى أن إنشاء النظاميات لا يمكن فهمه بمعزل عن الصراع بين أهل العقل وأهل الحديث، فذهب إلى أن النظاميات كانت وسيلة من وسائل السيطرة السياسية، لعب فيها الوزير السلجوقي الداهية، على التناقضات بين الشافعية الأشاعرة، وكانت الغلبة لهم في فارس والعراق، وبين الشافعية من أهل الحديث في بغداد. ومن ثمّ فحيثما كانت الغلبة لفريق منهما وقف الوزير خلف الطرف الأقوى، ففي بيسابور ألقى الوزير -البراجماتي- بثقله خلف الشافعية الأشاعرة، أما في بغداد فقد دعم الشافعية من أهل الحديث؛ نظراً لغلبة هذا التيار على أهلها^(٢).

(١) انظر على سبيل المثال، ابن البلاء الحنبلي، يوميات فقيه حنبلي، (مقدمة المحقق) ٨٢-٨٣، مقدسي، ابن عقيل، ٤٤٩، مقدسي، نشأة الإنسانيات، ص ١٣٠. قارن أيضاً:

George Makdisi, Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History I, *Studia Islamica*, No. 17 (1962), 42-43

(٢) انظر الباب الأوّل من هذا الكتاب، ص ١٨٠.

كما سبب مقدسي تأسيس علم أصول الفقه إلى الشافعي، محاراً له حوريف شاخت (Joseph Schacht) في هذا الرأي. كما ذهب أيضاً إلى أن رسالة الشافعي مثلت العصر التأسيسي لهذا العلم^١، ومن خلال طرح حذلي أكد مقدسي أن علم أصول الفقه لعب دوراً مزدوجاً؛ فمن جهة كان علماً اختص موضع إطار نظري للفقه، ومن جهة أخرى شكّل معادلاً موضوعياً لعلم الكلام الذي وضعه «العقيدة المستندة إلى الفلسفة»، الأمر الذي أعوز أهل الحديث إلى نقل موارثه، فاستحدثت الشافعي لأهل الحديث علم أصول الفقه، الذي كان بمنزلة «عقيدة شرعية» على

(١) يتفق مقدسي مع حوريف شاخت (Joseph Schacht) في أن الشافعي انتهى قلباً وقالباً لأهل الحديث.
انظر:

Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), esp. 137, 287, 315.

يبد أن أقل حلاق يُخالقهما الرأي، ويُزَل الشافعي منزلة وسطاً بين أهل الحديث وأهل العقل. ليس هذا فحسب، بل إن حلاق وقفس فرضية مقدسي التي تقضي بأن الشافعي هو واضع علم أصول الفقه، انظر:

Wael B. Hallaq, Was al-Shāfiʿī the Master Architect of Islamic Jurisprudence, *International Journal of Middle East Studies*, 25 (1993): 587-605.

ولم يجد حلاق علاقة تذكر بين رسالة الشافعي وبين علم أصول الفقه في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. كما أن رسالة الشافعي -يسطر حلاق- جاءت بدائية (rudimentary) كما عُلّت ثماناً من قضايا أساسية أضحت في القلب من علم الأصول لاحقاً، انظر:

W. Hallaq, Up! al-Fiqh and Shāfiʿī's Risāla Revisited, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 19 (2019), 174-75.

يفسر مقدسي نحو رسالة الشافعي من بعض المسائل التي أضحت محورية في علم الكلام لاحقاً، باختراق أهل العقل من المتكلمين المعترلة لهذا العلم، وانكبهم على التصنيف فيه، انظر:

George Makdisi, *The Juridical Theology of Shāfiʿī*, 16 ff.

إن الجدل في هذه المسألة طويل ومتشعب، لكنني أميل إلى رأي كريستوفر ميلشبرت (Christopher Meichert) الذي يقضي بأن هناك الكثير من العمل الذي يجب أن يُسجّر قبل البت في علاقة رسالة الشافعي بعلم أصول الفقه، وأن فقدان أئمة الكتب التي وُضعت في علم أصول الفقه في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، خاصة، صيرت حتماً من صعوبة هذه المهمة، انظر:

Christopher Meichert, George Makdisi and Wael B. Hallaq, *Arabica*, T 44, Fasc 2 (Apr., 1997), 312.

حد وصفه، استند فيه واضعه - أي الشافعي - إلى أن النظام الشرعي في الإسلام هو نظام تحكم فيه مشيئة الله وحدها، ومن ثم فإن الشريعة هي ما أمر به الله وما نهى عنه. وفي ظل نظام كهذا - يستطرد مقدسي - فليس ثم مجال لمهوم القانون الطبيعي (Natural law)؛ إذ لا يمكن جوهر الإلزام في طبيعة الأشياء على نحو مباشر، بل بالأحرى - على نحو غير مباشر - في خالفها؛ إذ هو الذي جبل هذه الأشياء على تلك الطابع، ومن ثم فإن التكليف يعتمد مباشرة على ما شرعه الله في وحيه. وعلى هذا النحو فإن مهمة الفقه الرئيسية تتمثل في تقديم منهاج يُفضي إلى توضيح كل ما يحتاج المرء إلى معرفته عن التكليف (العبادات)، وحقوق العباد (المعاملات)^(١).

بناءً على هذا فإن الشافعي - كما يذهب مقدسي - وضع أساساً متيناً لأهل الحديث في صيغة علم لعب دوراً أبعد من كونه مجرد علم كسائر العلوم. لقد كان عقيدة تهتد إلى إبطال علم الكلام ذي المشرّب الفلسفي اليوناني. واستند مقدسي في طرحه لهذه النتائج إلى بعض الحقائق، منها: أن رسالة الشافعي تحظى باعتراف عام من قبل الباحثين بأنها من النصوص المؤسسة لعلم أصول الفقه. وكذلك حقيقة أن مدارس الفقه قد استبعدت علم الكلام من مناهجها الدراسية بالكلية، بل واستبعد منها المدّرسون الذين دسّوا علم الكلام في ثنايا دروسهم في الفقه والحديث في هذه المؤسسة^(٢).

تُسم قراءات مقدسي للتأريخ الإسلامي بالعمق عامة، وذلك من حيث الكشف عن بعض القضايا المهمة التي لم يُدرك غيرُه وجودها أصلاً. ومع أن بعض تفسيراته تشهد له بالألمعية، إلا أن بعضها الآخر لم يخل في المقابل من الانطباعية؛ إذ وضع مقدسي أهل الحديث في القلب من تاريخ الفكر الإسلامي، وجاءت بقية الحركات الفكرية والعقدية على هامش هذا المركز. وفي هذا الصدد يرى تونجاي باش أوغلو (Tuncay Başoğlu) أن وضع مقدسي لأهل الحديث في القلب من تاريخ الفكر الإسلامي، وتهميش سواهم يُذكر بخطأ جوهرى ارتكبه هنري كوريان

(١) انظر الباب الأول من هذا الكتاب، ص ١٣٤.

(2) Tuncay Başoğlu, George makdis, 89.

(Henri Corbin) هي ثانياً قرأته لتدريج الفلسفة الإسلامية، وما فعله كلامه محصور - كما يرى باش أوعلو - هو أنهما نحاورا نطاق الكشف عن استعرارية معلومة فكرية - ماعر التواريخ، إلى محاولة تقديم هذه الاستعرارية بوصفها محوراً للحركة الفكرية ومن الشجاعت المهمة أيضاً في فكر مقدسي، والتي يمكن تلخيصها في: هو أنه اشتغل في البحث عن علوم مستقلة، بل وأديان خاضعة لكل حركة فكرية على حدٍّ ومن ثم، صوّر مقدسي علم أصول الفقه بوصفه علماً صوّره أهل الحديث يكون معادلاً لموضوع علم الكلام عند المعتزلة من أهل العقل. لكنه أصرّ لربّك شمس إقبال المتكلمين من المعتزلة على التصنيف في هذا العلم (ما عُرف - بحقيقة المتكلمين) في علم الأصول) المعادي لهم من حيث المنهج، بدلاً من التصنيف في دحضه! والحق أن تفسيرات مقدسي هنا قد شابهت الأرتب لك، فضلاً عن ضعف في الحجّة إلى حدٍّ ما.

عند مقدسي علم أصول الفقه، وعلم أصول الدين، وعلم الكلام ثلاث عقائد، متفصلة، حملت كل منها أسباب نشأتها^(١). وفي أحد مصنفاته الأخيرة، أصرّ أن علم أصول الفقه - دون نزاع - هو علم حقبة الإسلام الكلاسيكي، ويدعّ أوج تهوره على يد ابن عقيل في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، قبل أن يذبح في التدهور مع نهاية القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي. فأدت الشروح في هذه الحقبة إلى تحجيم دور هذا العلم، وتقليص نطاقه حتى صار مجرد تدريب مدرسي لا أكثر؛ مما أدّى تدريجياً لبُعده عن مشكلات الحياة اليومية للمسلمين^(٢).

ومع ذلك لم ينتج مقدسي - في رأيه - في إقامة حجة فاضلة بين علم أصول الفقه، وعلم أصول الدين، بل ربما استغفقه شرح أسباب نشأة علم أصول الفقه، بإزاء إهمال أسباب نشأة علم أصول الدين (وهو العلم الذي كان يجب أن يكون المعادل الموضوعي لعلم الكلام، وليس علم أصول الفقه، الذي بدا حقلاً علمياً

(١) Bayhaq, *Garage Makdumi*, 109.

(٢) Bayhaq, *op. cit.*, 99-100.

محايداً، أسهم فيه المتكلمون بالقدر نفسه الذي أسهم به أهل الحديث^(١)، بل جلمت بعض عباراته غامضة كما لو كانت تصور كلا العلمين وكأنهما وجهان للمعملة نفسها. كما وقف مقدسي موثقاً مؤيداً لأستاذه هنري لاوست، فرأى أن التصوف نشأ من رجم الإسلام الشني، ومن أصول روحية غنية وأصيلة في الإسلام، ومن ثم لم يؤد إلى معارضة صارمة من جانب أهل السنة وعلى الأخص عند الحنابلة. ورد مقدسي نقد التصوف في دوائر عُرفت بالغلو في التسنن، بأنه لم يتعلق بالتصوف (الزُهدي) قط، بل بالأحرى كانت ردة فعل أهل الحديث العنيفة تجاه التصوف موجهة لملزمة وحدة الوجود خاصة^(٢).

قرأ مقدسي التاريخ الثيني في الإسلام وكذلك تاريخ الفكر الإسلامي من زاوية الصراع بين أهل العقل (المعتزلة والأشاعرة) وبين أهل الحديث (الحنابلة وبعض الشافعية في المقام الأول)، وعلى هذا النحو صور مقدسي قلحمة -بلغت ذروتها بمحنة خلق القرآن- وناضل فيها أهل الحديث ضد أهل العقل^(٣). بيد أن مقدسي لم يكن متصفاً في تناوله للمعتزلة؛ إذ أولاهم حيزاً ضيقاً للغاية، سواء في أعماله الكبرى، أو حتى في مقالاته، حتى إن القارئ لأعماله بالكاد يلحظ ظلهم في خضم حديثه الذي يكاد يكون مركزاً حول أنشطة أهل الحديث (لا سيما الشافعية والحنابلة منهم) على الأصعدة العلمية والفكرية والسياسية. ومن ثم يشعر المطالع لأعمال مقدسي ودراسته دوماً، أن أهل الحديث كانوا يُصارعون خصماً خفياً يسمى «أهل العقل»!

وقد تركزت أهم أعمال مقدسي، سواء في كتبه أو مقالاته، حول قضايا التعليم في الإسلام الكلاسيكي، ولا سيما معاهد العلم في الإسلام والغرب المسيحي. وكشف مقدسي عن خلاصاته في هذا الحقل في نُحْفَتَيْه: نشأة الكليات، ونشأة الإسيات.

(١) Makdisi, *The Hanbali School and Sufism*, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* xv, Madrid, (1979), p. 115-126; Makdisi, "Ibn Taimiya: a Sufi of the Qadiriya Order", *American Journal of Arabic Studies* 1, Leiden (1974), p. 118-129; Bapogla, George Makdisi, 108.

(٢) انظر الباب الأول من هذا الكتاب، ص ١١٧ - ١١٨.

ويحتل مصنفه الأول مكانة عظيمة في سياق المصنفات التي اهتمت بدراسة تاريخ التعليم، يس في سياق تاريخ التعليم في الإسلام فحسب، ولكن في سياق تاريخ التعليم في الغرب أيضاً. وفي ثانياً كشفه عن دقائق نظام التعليم في الإسلام، كان مقدسي يضرب في مقتل، ويصقّي نتائج دراسات دانييل هانيبرج (Daniel Haneberg)^(١)، التي طالما اعتد المستشرقون عليها في هذا المضمار منذ منتصف القرن التاسع عشر.

وعلى الرغم من اعتراف الباحثين بوجه عام بأهمية عمل مقدسي نشأة الكليات وتفرده، إلا أنه لم يسلم من بعض النقد بسبب قدر معين من القوصى اعترته، وهي القوصى الناتجة عن اتساع الحقبة التاريخية التي درّسها في المقام الأول، وكذلك اتساع الرقعة الجغرافية التي غطّاها، وأحياناً بدعوى بنائه على تعميمات وما عدّه في جملة المسلمات^(٢). وكذلك لبعض أوجه القصور الأخرى التي شابّت دراسة مقدسي. وعلى رأسها: أن عمله تركّز على نحو رئيس على العصريين التّوحيّين والسّلاجوقي، وجغرافياً على بغداد. وليس يحادّث في أن بغداد كانت مركزاً ثقافياً رئيساً في تلك الحقبة المبكّرة، سواءً في المشرق الإسلامي خاصة، أو على صعيد العالم الإسلامي ككل، إلا أن هناك إشكالية تعلّقت بتعميم نظام التعليم وخصائص المؤسسات في بغداد خاصة، ثم سحّبها على تاريخ التربية في الإسلام برئته. وقد لفت روي متّجهه (Roy Mottahedeh) النّظر إلى حقيقة نشأة لمدارس في خراسان وبلاد ما وراء النّهر في وقت أبكر من تاريخ نشأتها في بغداد، ومن ثم رأى أنه كن يتعيّن على مقدسي -في صرء هذه الحقيقة- تعديل رأيه بشأن مركزية بغداد في نظريته بشأن نشأة الكليات^(٣).

(١) ظلت دراسة هانيبرج Daniel Haneberg المسماة *Abhandlung über das Schul-*

Lehrwesender Muhammadaner im Mittelalter, München. 1850) عملاً محوريّاً في الغرب

عن تاريخ التعليم في الإسلام، حتى ظهور عمل مقدسي المسمّى *نشأة الكليات*.

(2) Abdul-Latif Tibawi, *Arabic and Islamic Themes: Historical, Educational and Literary Studies*, (London: Luzac, 1976).

(3) Roy P Mottahedeh, *The Transmission of Learning: The Role of the Islamic* =

كما وُجِّه لمقدسي نقد آخر فيما نعتق برأيه الذي يلخص بأن المدارس استبعدت علم الكلام منها بالكلية، في خضم تصويره لتنازع الصراع الملحمي الذي دار بين أهل العقل وأهل الحديث، وانتصر فيه أهل الحديث انتصاراً حاسماً على أهل العقل. فقد رأى بعض الباحثين أن اقتصار مقدسي على معالجة بقعة بعينها، وفي حقبة تاريخية بعينها، هي معالجة قاصرة عن تفسير ميل المدارس في المشرق، ولا سيما في فارس والهند والأناضول إلى إدخال علم الكلام إضافة إلى المنطق في مناهجها، وكذلك وجود العلوم الدخيلة بأقسامها الثلاث: الرياضيات والطبيعات والإلهيات في مناهج تلك المدارس، مع بعض الاختلافات التي توفقت على المكان والحقبة الزمنية، حتى إن هناك نوعاً من المدرس أطلق عليه «مدارس الكلام» ظهرت في العصر العثماني خاصة^(١). بيد أنني أعتقد أن تفسير هذه الظاهرة يكمن في ضعف انتشار المذهب الحنبلي في تلك البقاع والحقب المذكورة آنفاً. ونسلم المؤرخون بهذا يوماً ما، فإن هذا يضيف مزيداً من المصادقية على تحليل مقدسي.

ثارت مثل هذه الانتقادات بين الفينة والأخرى، بيد أنها لم تقلل قط من أهمية دراسات مقدسي وأصالتها، حتى باعتراف أصحاب هذه الانتقادات أنفسهم. والراجح عندي أن مقدسي قد أطلع عليها، كلياً أو جزئياً، ويدور أنه ما كان يلقي لهذه الانتقادات بالاً، فليس ثم أثر لمراجعات قام بها مقدسي استناداً إليها، سوء في مقالاته التي نشرها بعد ظهور نشأة الكليات، أو حتى في هذا الكتاب الذي بين أيدينا، ولذي صدر بعد نشأة الكليات بتقد من الزمن. لقد كن مقدسي أصيل الرأي، ولم يكن يبدل عن رأي رآه إلى رأي آخر إلا للدوافع موضوعية ابتداءً.

يُنسب لمقدسي الفضل أيضاً في لفت الأنظار إلى ظاهرة انقطاع الثرائل بين الحصارين العربية والإسلامية خاصة، والأخطاء الناجمة عن تمحور الغرب حول

^(١) Northeast, dans *Mustrasa. la transmission du savoir dans le monde musulman*, éd. Nicole Grandin et Marc Gaborieau, (Paris, Arguments, 1967) Pp. 63-72.

(١) Tuncay Başoğlu, George Makdisi, 99.

فاته، وبطر الأوروبيين المحدثين إلى الصفة الجبرية من البحر المتوسط على أنها ملاد المعائنات حيث تعد مؤرخو المركزية الأوروبية (Eurocentrality) محوراً ثقافياً واعتباراً على الحضارة الإسلامية، ولا سيما في القريش الأخيرين من تاريخ الاستعمار العربي لملاد العالم الإسلامي. ومن ثم انتقد مقدسي البحث عن أصول الكليات والعامات في حضارة الإغريق القديمة أو روما، أو مدارس الكنيسة أو الأدب الفروسطية، من خلال تقديم أدلة واضحة، وضح مصطبة لا نصفد امام التقدر. وقد أدى هذا البحث المضي عن حدود النهضة الأوروبية في الأصول اليونانية واللاتينية إلى أخطاء قادت بدورها إلى سلسلة من الأباطيل التي نتجت عن هذا البحث الواعي للغرب عن حدوده في حضارة الإغريق القديمة أو الحضارة الرومانية في أثناء محاولة بناء هويته الخاصة في مواجهة الإسلام القابع على الجانب الآخر من البحر المتوسط^(١). وفي هذا الصدد فإن جهود مقدسي في تصحيح تلك المعالطات - وعلى رأسها هذا الكتاب الذي بين أيدينا - هي جهود لا تُنكر.

إننا إنساهام مقدسي الأعظم فهو بإقامته الرهان على أن كلاً من المدرسية والإنسانية، واللذين طالما عُدتا مجزأت غريبة، كان لهما جذور عميقة في الإسلام الشيعي. بل هما من منجزاته، حيث نشأت كلتا الحركتين قبل عدة قرون من استعارة العرب لهما في القرن الخامس الهجري/ العادي عشر الميلادي.

إن أحد أكثر أبواب هذا الكتاب إمتاعاً هو الباب الأول، الذي تقضى فيه مقدسي أصول درجة الذكورا - التي تمنحها الجامعة الحديثة - في القرون الوسطى، حيث

(١) إن من أعجب ما فعله مؤرخو المركزية الأوروبية هو نسبة منجزات العلماء والفلاسفة الذين عاشوا في الإمبراطورية البيزنطية ودمشق وغيرها من مدن الشرق في العصر الهلنستي إلى الرعييد الحضاري الأوروبي. مع أن أصحاب هذه المنجزات الفكرية والعلمية كانوا مشارقة، وبدوا وعاشوا وماتوا في مدن شرقية. وليس يُغَيَّر من هويتهم هذه أنهم كانوا يحملون أسماء يونانية، أو أنهم كانوا يتحدثون اليونانية ويكتبون بها. حديثاً بالذكر هنا أن جوناثان بلوم (Jonathan Bloom) وصف ميل المؤرخين الأوروبيين لإنكار فصل الإسلام على أوروبا بـ «الجيل الحثي» (pernicious tendency) في تفسير التاريخ، انظر:

أرجع أصولها إلى «إجازة التدريس والإفتاء»، والتي انتقلت إلى العرب الأوروبي مترجمة ترجمة حرية تقريباً باسم (Licentia docendi) (رخصة التدريس) التي منحتها الجامعات الأوروبية الفروسطية كما ذهب مقدسي إلى أن «رخصة التدريس» في السياق الأوروبي لم تنشأ في اليونان القديمة أو في روما، ولا في ظل المسيحية البيزنطية، كما لم تنشأ في ظل الغرب اللاتيني المسيحي. بل كانت رخصة التدريس في الجامعة المسيحية في القرون الوسطى قد تطوّرت بالفعل في الإسلام الشيعي قبل فترة طويلة، حيث عُرفت باسم «إجازة التدريس والإفتاء». ومن خلال مراحل ثلاث -معرض لها مقدسي تفصيلاً في الباب الأول من هذا الكتاب- انتقلت من حلالها «الدكتوراه» من «إجازة الإفتاء والتدريس» إلى «رخصة التدريس» (Licentia docendi)، إلى الدكتوراه الحديثة التي تمنحها الجامعات في أيامنا هذه. لكنها طُلّت محتفظة بخصيصتها الأساسية، وهي «الحق في التدريس» كما هي في جميع هذه المراحل. وكانت سماتها في ظل الإسلام هي عينها التي نعرفها في الجامعة الحديثة في أيامنا هذه، ولكنها خضعت لتعديل ما طرأ عليها في ظل الجامعة الأوروبية الفروسطية. وهذا التعديل اقتضته ظروف بيئة إجازة التدريس الجديدة التي عُرفت فيها غرضاً.

بيد أن مقدسي طرح رأياً يقضي بأن «إجازة التدريس والإفتاء» قد اقتضرت على الفقه فحسب في سياق الحضارة الإسلامية، فكان الفقه هو الحقل المدرسي الوحيد في الإسلام في رأيه، بينما طبّقها الغرب على جميع حقول المعرفة فيما بعد. وما ذهب إليه مقدسي في هذا الصدد يحتمل النظر، فعندما نسلم بأنه إلى جانب الفقه، تُؤس عددٌ كبيرٌ من الحقول الأخرى، مثل: الأدب، والنحو، والحديث، والتفسير، والوعظ، في المدرسة التي أنشئت في الأصل لتدريس الفقه، وعندما نضع كذلك في اعتبارنا أن عدداً كبيراً من خريجي تلك المدارس صاروا علماء يُشار إليهم بالبيان في فروع آخر من المعرفة سوى الفقه. عندما يواجه المرء هذه الحقائق فلم ينبغي عليه أن يسلم بأن «المدرسة» في الإسلام قد تأسست بغرض واحد هو تخريج الفقهاء فحسب؟ إن المدرسة المستنصرية ببغداد كانت أول مدرسة في الإسلام تجمع

المذاهب الأربعة في ساية واحدة، ودُرّس فيها الفقه على المذاهب الأربعة، فهذه
عن القراءات والتفسير وسائر علوم القرآن، إضافة إلى علوم الحديث، وعلوم
العربية، وكذلك الرياضيات والبيطرة والعلت وتقويم الأبدان^(١).

لم تكن المدرسة في الإسلام محوّد بباية فحسب، بل كانت مؤسسة تعليمية قائمة
بذاتها، تضمّ هيكلًا من الموظفين الإداريين وحاملي الدرجات العلمية المختلفة،
ولكن هذا لم يمنع من قيام بعض المؤسسات الأخرى مثل اليمارسنات
(المستشفيات) - على سبيل المثال - من القيام بالدور نفسه الذي اضطلعت به
المدارس، ولكن في حقل الطب. كما أننا نلاحظ أنه كان هناك تمييز بين مستويين من
الدّراسة في الطب، على النحو الذي وصفه الطبيب أحمد ابن أبي الأشعث (ب نحو
٣٦٠هـ / ٩٧٠م)، حيث ذكّر ذلك الطبيب بوضوح مستويين مختلفين من الدّراسة:
طبقة (يعني مرحلة) تعلّم الطب، وهي مرحلة الطّلب التي توازي درجة البكالوريوس
في الطبّ المعمول بها حاليًا. وطبقة (أي مرحلة) التفقّه في علم صناعة الطبّ،
ووصفها ذلك الطبيب على النحو التالي: طبقة من تجاوز تعلّم الطبّ ودخل في
جُملة من يتفقّه فيما علّم من هذه الصّناعة ويُفَرِّع ويُقيس ويستخرج. ومن الواضح أن
المرحلة الثانية تُعادل درجة دكتوراه الفلسفة التي تمنحها جامعاتنا الحالية^(٢). إن ما
رآه مقدسي من أن الفقه كان الحقل المدرسي الوحيد في الإسلام الذي خضع
لمنهج تعليمي صارم، ودرجات علمية محدّدة، وسلطات وصلاحيات معيّنة للفقيه
الجوّيج؛ رأي جدلي قابل للمراجعة.

ومع ما تقدّم، فلسّ أملك إلا الإقرار بأن المكتبة العربية - بل والغربية - تكاد تخلو
تمامًا من دراسات تُعالج منظومة التّربية في الإسلام معالجةً شاملةً، ناهيك عن أن
تكون تلك المعالجة من منظور مقارن، أو رصد للعلاقة تلك المنظومة بمنهج اتّعليم
المعاصرة. وحده مقدسي - فيما أعلم - هو من فعل ذلك، وحتى ظهور دراسة كلك
التي وصفت، تظلّ دراستا مقدسي: نشأة الكليّات ونشأة الإنسانيّات تحتلّان موضع

(١) انظر: ناجي معروف، تاريخ علماء المستنصرية، (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٩)، ١.

(٢) ابن أبي أشتة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت)،

الصدارة في هذا الميدان^(١)، و يبدو أنهما مستطالان لذلك لعقد دطم به قادمه، ذلك على الزعم من أن صاحبهما أقرّهما بوضوحاً أنه لم يهدف قط إلى إحراء مسح عام للربية في الإسلام ومن ثم فمن باب إحقاق الحق، ينبغي أن نكون لا، مقدسي المسية على دراسة معمقة ليد الغلبا على الثغرات التي قد تثار هنا وهناك، ونس على فراءات أو شواهد محدودة من خلال المصادر، أو الرؤى الذاتية والاطماعية



(١)

لغة مقدسي واصطلاحه

جورج مقدسي واحد من أفراد هذا الزمان من المستشرقين، ولست أراني مبالغاً إن وصفته بأنه كان نابغة نابهاً المعنياً طلعة. ومن كان هذا شأنه فحريّ به أن نبأين لغته لغة أقرانه، وأن يتفرد باصطلاحاته التي استعملها على شرطه. ولما كان مقدسي قد تعرض لظواهر لم يلاحظ وجودها غيره أصلاً، فقد استعمل في تعيينها اصطلاحات يكاد يكون قد انفرد بها، لم أرها عند غيره من المستشرقين، وصفاً لظواهر أو لمؤسست في الحضرة الإسلامية. من ذلك إقحامه اصطلاح (Scholasticism) وصف لما يمكن أن نطلق عليه المدرسية في الإسلام. والمدرسية في السياق الأوروبي تعدّ مكافئاً لعلم فلسفة اللاهوت (Philosophical theology) الذي قرّس في الكليات الأوروبية القروسطية، أي هي علم الكلام - من منظور إسلامي - هي التحليل الأخير. ومن المفارقة أن يكون العلم المدرسي الوحيد في السياق الإسلامي الذي يستحقّ هذا الوصف بحدافيره (أي: العلم الذي اقتصرت المدارس الإسلامية على تدريسه بوصفه علماً شرعياً في القرون الوسطى)، وفقاً لمقدسي، هو علم الفقه والعلوم المساعدة المرتبطة به، وليس علم الكلام قط.

(1) Khaled Abou El Fadl, The Roots of Persuasion and the Future of Shari'a, in Sohaira Z.M. Siddiqui (Ed.), *Locating the Shari'a, Legal Fluidity in Theory, History and Practice*, Leiden- Boston: Brill, 2019, 20.

كما استعمل مقدسي اصطلاح الإنسانيّة (Humanism) وصفاً لـ «الأدب» في السياق الإسلامي، واصطلاح الإنسانيين (Humanists) وصفاً للأدباء المسلمين، وقد سبق لنا أن تعرّفنا هذين الاصطلاحين، وأوائل المستشرقين الذين استعملوهما في دراساتهم. وربما لم يجر مقدسي فصص الشق في استعمال هذين الاصطلاحين، ونكسه بلا شك - قد أسهم في تحذّرهما في الأدبيات العربية. كذلك استعمل مقدسي اصطلاح (Studia adabiya) للإشارة إلى فنون الأدب في العربية، وذلك معادل موضوعي لاصطلاح (Studia Humanitatis) الذي يُشير إلى الدراسات الإنسانية في اللّغة اللّاتينية، ولا سيّما في عصر النهضة. كما أشار مقدسي إلى أولئك المتُخفّفين الذين علّموا أنفسهم بأنفسهم عن طريق الكتُب باصطلاح التعلّم الذاتي (Autodidactic)، وإلى العملية برمتها على أنها اكتساب العلم من خلال الضّعف (Textual scholarship).

كما استعمل مقدسي اصطلاح (Sacred Scripture) في الإشارة إلى الكتاب والسنة معاً. كذلك أقنم مقدسي اصطلاح سُلطة التدريس (Magisterium)، وهو - في الأصل - مصطلح أوروبي قروسي، نجم عن الصراع على السُلطة في التدريس والوعظ والإرشاد في مسائل اللاهوت والعبادات في المسيحية بين الأساقفة من مؤسّسة الكنيسة، وبين حائزي درجة الدكتوراه في اللاهوت من خزّجي الكليات المتروسيّة. وعلى كل حال أراد مقدسي به في سياق الحضارة الإسلامية: السُلطة المستنّة على نحو شرعي للتدريس في مسائل العقيدة والعبادات. ولا يكاد المرء يجد هذا الاصطلاح في السياق الإسلامي إلّا في دراسات مقدسي وحده. وقد مثّت حاجة مقدسي لهذا الاصطلاح لإثبات شرعية الإجازة بالإنشاء والتدريس للفقهاء وحدهم دون علماء العلوم الدّينية كافّة. وبموجب سُلطة التدريس لم يقد بإمكان آحاد النّاس ادّعاء العلم بالشريعة من خلال استظهار الكتاب والسنة فحسب، بل تطلّب الأمر الانهماك في دراسة الفقه لسنوات طويلة من خلال مؤسّسة هي المسجد أو الخان أو المدرسة، ومن ثمّ حمّل الفقه ما يشبه درجة الدكتوراه في أيّامنا هذه، ممثلة في الإجازة بالإنشاء والتدريس. وعلى هذا النحو مثّت حاجة

الفهاء إلى شرعية من نوع ما، كي يحكموا أنفسهم مع تلك الإحارات بالاف. وتديرس الفقه، فحعلوا النبي ﷺ أول فقه وأول فقه في الإسلام، وعه انتقلت تلك السلطة إلى الصحابة ثم إلى التابعين ثم إلى الفهاء في الأخير.

كذلك أطلق مقدسي على المساطرات المفتوحة التي حرت بين العلماء المسلمين، التي لم تقيد بموضوع خدد مسبقاً اصطلاح (Quaestiones quodlibetales)، وهذا الاصطلاح في الأصل هو عنوان مصنف لـ جون دُ سكوتوس (John Duns Scotus) (١٢٦٦-١٣٠٨م)، ويعني (حرفياً): «سل ما بدا لك». كما استعمل مقدسي اصطلاح (Pecia) اللاتيني القُروسطي، تعبيراً عن توزيع أعمال الشيخ في المصنفات الكبرى على عدد من الشُاخ في السياق الإسلامي. وقد يطول بنا المقام هنا إذا تعرضنا لدقيق اصطلاحات مقدسي ومغراها، ومنها ما شرح نفسه من خلال السياق، ومنها ما ألجأني إلى التعرُّض له بالشرح في الحواشي.

بيد أن مقدسي أظهر في الوقت نفسه أيضاً تمسكاً باصطلاحات الاستشراف التقليدية، فعبر عن مذهب أهل الحديث باصطلاح (Traditonalism)، وعن أهل الحديث باصطلاح (Traditonalists)، وأحياناً عن المخذلين أو علماء الحديث بحسب السياق. كما عبر عن مذهب أهل السنة والجماعة باستعمال اصطلاح (Orthodoxy)، وعبر عن المتكلمين أو أهل الكلام من المعتزلة باستعمال اصطلاح (Philosophical theologians)، أما علم الكلام نفسه فهو عند مقدسي (Philosophical theology). كما عبر عن العقيدة باصطلاح (Theology). أما علم الفقه عنده فهو (Positive law)، وأما علم أصول الفقه فهو عنده (Methodology of the law)، وعلى نحو أقل تواتراً هو (Legal theory). كما عبر مقدسي عن طريقة النظر باصطلاح: (Speculative theology)، وعلى نحو أقل تواتراً هي (Method of disputation). كما عبر عن الثقل في اصطلاح الفقهاء باصطلاح (Authority) بإزاء العقل (Reason). وكذلك استعمل اصطلاح (Inquisition) تعبيراً عن محنة خلق القرآن (وهو اصطلاح يعني حرفياً «محاكم التفتيش»)، وهي ظاهرة أوروبية قُروسطية، أما فتنة الأشعرى فعبر عنها مقدسي باستخدام اصطلاح (Defection). ومثل هذه الاصطلاحات فاشية

في دراسات المستشرقين، وعالمًا بهذه المعايير نفسها، أو قد تختلف في معايير اختلافًا طفيفًا، من مستشرق إلى آخر، كلٌّ على شرطه.

يبد أن هناك اصطلاحًا استعمله مقدسي، فأثار به جدلاً واسعاً، وحللاً كبيراً من المستشرقين، شت في أعقاب صدور هذا الكتاب ذلك هو توصيفه للمذاهب الفقهية في الإسلام على أنها «تطبيقات نفاية» في التحليل الأخير؛ إذ شيد مقدسي نظريته التي تقضي بأن المدرسة في الإسلام هي الأئم الشرعية لـ «الكلية» (theologia) في السياق الأوروبي، على مقارنة ثلاثية الأبعاد.

(١) العاية من إنشاء المدرسة والكلية في كلا السياقين الإسلامي والأوروبي

(٢) المناهج المثبعة في التدريس في المدرسة في السياق الإسلامي، وتلك المثبعة في الكلية في السياق الأوروبي.

(٣) القوى التي أفرزت المدرسة في الإسلام، مقارنة بتلك القوى التي أنشأت الكلية في السياق الأوروبي.

فيما تعلق بالغاية من إنشاء المدرسة في السياق الإسلامي، ونظيرتها الكلية في السياق الأوروبي، أقام مقدسي البرهان على أنها تمثلت في الغرض نفسه، ألا وهو دراسة الفقه في السياق الإسلامي، والقانون في السياق الأوروبي. إذ أفاقد كان الغرض - عند مقدسي - هو نفسه.

وأما المنهج المثبع في تدريس الفقه في سياق المدرسة في الإسلام، فقد استعاره الكلية في الغرب المسيحي، وكانت أضلاعه قائمة على ثلاثة محاور، هي: الخلاف والجدل والمناظرة في السياق الإسلامي، وهي نفسها أضلاع مثلث المنهج المدرسي في الكلية القروسطية: (Sic et non) الخلاف - (Dialectica) الجدل - (Disputatio) المناظرة، وقد استعيرت تلك الأدوات المنهجية من الإسلام الشني وجرى تكييفها لتستخدم في تدريس اللاهوت والقانون في سياق الكلية في الغرب المسيحي. ومن ثم أخذ مقدسي يرصد عددًا كبيرًا من المسارات المتوازنة في كلا السياقين: فالتعليقة في الفقه هي أصل الخلاصة الوافية في اللاهوت (Summae) في سياق الكلية

الغربية القروسطية، ودرجه الدكتوراه هي الكلية القروسطية تستقي أصولها من إحارة الإفتاء والتدريس لي كانت تمنحها المدرسة للعقبه في الإسلام.

بعد أن فرع مقدسي من عرض هذه المسارات المنورية التي لم يلحظها غيره، والمجديرة بالتأمل بالمعمل طُلّت أمامه معصلة واحدة، ألا وهي القوى التي أفررت المدرسة في الإسلام، وعلاقتها بالقوى التي أثمرتها في العرب المسيحي، وهي معصلة كبيرة، وذلك لأن المقاربة هنا تُنشئ التوغُّس في حقل العام؛ إذ اقتضت معه إعادة إحياء نزاع مرير دار قبل أكثر من نصف قرن بين المستشرقين بسبب «فرضية ماسينيون»، التي انقسم أولئك لمستشرقون بشأنها شيئاً

كانت لقوى التي أشأت المدارس ووضعت مناهجها التعليمية هي المذاهب الشُنية في السياق الإسلامي. أمّا في السياق الغربي المسيحي فكانت نقابات أهلية غير مرشمة تتكوّن من دارسي القانون، أو ما عثر عنه مؤرخو الجامعة الأوروبية القروسطية بصطلّاح (Unincorporated guilds)، وكلتاها استندتا إلى الوقف في السياق الإسلامي، والهيئات والتبؤعات في السياق الغربي المسيحي^(١). ومن ثمّ بحث مقدسي ما إذا كان ثمّ علاقة بين كلتا القورتين، أم لا؟ وإلى أي مدى يمكن عدّ المذاهب الشُنية في الإسلام نقابات أهلية غير مرشمة، تشكّلت على غرارها تلك النقابات الغربية التي أفرزت الكليات في السياق الأوروبي. كانت تلك نقطة محورية أقام عليها مقدسي أطروحته المركزية في ثنايا سعيه لإثبات أمومة المدرسة في الإسلام للكلية الأوروبية القروسطية. ومن ثمّ كانت نظرية لويس ماسينيون، بشأن وجود النقابات في الإسلام الكلاسيكي بمنزلة حَجَر الزاوية الذي استند إليه مقدسي في هذا الصّدد. وهكذا سعى مقدسي إلى إثبات صحّة ما ذهب إليه ماسينيون - قبل

(١) في هذا السياق، أبدى أحد المستشرقين إدهاشه لما اكتشف أوجه شبه مثيرة للذهشة بين وظيفة (النكية-الخانقاه) في العصر المملوكي، وبين وظيفة البيوت البيجونية (Begunes) التي انتشرت في أوروبا في أواخر القرون الوسطى، من حيث البنية والعرص من تأسيسها، انظر: يوسف رابوبورت، الزواج والمال والطلاق في المجتمع الإسلامي في القرون الوسطى، نقله إلى العربية: أحمد العدوي، (القاهرة: مركز تراث للبحوث والدراسات، ٢٠١٥)، ١٥١-١٥٢. ويبدو أن التأثير الإسلامي في المؤسسات الأوروبية القروسطية كان أعمق مما يبدو لنا.

نصف قرن من أن نمديه الإسلامية قامت على تنظيم هيراركي من ثقافات لاهية شبه نمسقة.

نقضي فرصة ماسيبيون أن نظروا لمسألة إدراك في المدن الأوروبية في نفوس موسى (communites) شبه كثير ومن سوح عديده - الوحدات الإدارية في نمديه الإسلامية في القرون الوسطى وعلى هذا النحو ادعى ماسيبيون أن ثقافات النمسقة (1111) قد وجدت في الإسلام الكلاسيكي، وأنها قامت في نمديه الإسلامية بوصف نفسها التي أنيطت بالنظرة في الغرب المسيحي له بكر صرخ ماسيبيون عريت في حد ذاته، وإلا كذا مكس العربة في النهج الذي ناه إلى هذه نتيجة، إذ لم تستد فرصته إلى مصادر تاريخية أو وثائق مادية أو غيرها من وسائل الاستدلال التاريخية النقدية التي بدحا إليها المؤرخون عادة، بل استندت نعت فرصية إلى زيارات ميدانية قام بها ماسيبيون لبعض مدن المغرب العربي، حيث دؤن ملاحظاته الأثروبولوجية على أية عمل صوائف الجرف وبينتها، ووثقتها، وأخيرًا نوظائف التي أنيقت بها.

على هذا النحو حذر ماسينيون توزيع الثقافات في هذه المدن، وتنظيم الهيراركي على مستوى الهيئة والأعضاء، وآلية سير نظامها الداخلي وعلاقتها بالسلطة المركزية، كل على حدة. ومن خلال افتراض استعرايتها من القدم في العمل على هذا النحو تاريخيًا، ومن بلاد ما وراء النهر إلى شواطئ الأطلسي جغرافيًا، خلص ماسينيون إلى أن المجتمع الحضري - في الإسلام - قد انقسم إلى تطلعات ثقافية نُظمت تنظيمًا محكمًا كما لاحظ ماسينيون أيضًا أن الثقافات الحضرية في المدن الإسلامية في القرون الوسطى (أي بين القرنين الثالث والسادس الهجريين/ التاسع والثاني عشر الميلاديين)، كانت تُقسم بالاستقلالية والحكم الذاتي. وهكذا بنى ماسينيون نظرية متكاملة الأركان تقضي بأن الثقافات المستقلة كانت أساس البنية الهيراركية للمدينة في الإسلام. ولم يعد دور المحاسب فيها - بوصفه ممثل الدولة - أن يكون دورًا تنسيقًا مع هذه الثقافات^(١).

(١) تفصلاً، انظر مقدمة ماسينيون.

ونظرًا لافتقار نظرية ماسينيون عن وجود الثقافات في الإسلام الكلاسيكي إلى الوثائق والأدلة التاريخية، فقد اندلع بشأنها خلاف عميق بين جمهور المشرقيين، ما زالت آثاره ممتدة إلى يوم الناس هذا وأطلق المشرقيون أوصافًا متعددة على فرضية ماسينيون، وإن عثرت تلك الأسماء عن شيء، فهي تعثر عن عدم القناعة، بله الرافض الثام أحيانًا، فقد سماها بيدرو شالميتا (Pedro Chalmeta) «حدث (intuiclones) ماسينيون»، بدلًا نظرية ماسينيون^(١). وكذلك وصف ميورا (Miura) نظرية ماسينيون بـ «الكسيحة»، وبأنها أقرب إلى العذلكة الثقافية منها إلى البحث التاريخي^(٢). كذلك وصفها ستيرن (Stern) بأنها «نسيج من المعالطات (fallacies of tissue)». وأكد إيكلمان (Eickelman) على أن ماسينيون لم يقدم دليلًا تاريخيًا - يُعترف فيذكر - يدعم امتناعه^(٣). وردّ آشور (Ashtour) ثم كلود كاهن (Cahen) على ماسينيون ردودًا شابهها شيء من الخشونة، حتى كادا أن يكونا احتصما الرجل لا رايه

تزعم كلود كاهن المعسكر المعارض لماسينيون، وذهب إلى أنه ليس ثم من يجادل في وجود الثقافات المستقلة في الإسلام في أواخر القرون الوسطى، لكن مسألة وجودها في الإسلام الكلاسيكي (من القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي حتى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) أمر لا يكاد يتصور. كما حاول كاهن

= Louis Massignon, *Le corps des midiers et la cité musulmane*, in: *Opera Minora*, Edited by Y. Moubarac. (Beirut. Dār alMaaref, 1963).

(1) Pedro Chalmeta Gendrón, *Senor del Zoco en Espana. Edades media y moderna, contribucion al estudio de la historia del Mercado*, (Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1st edition, 1973), 205

(2) Haneda, M & Miura, T., *Islamic Urban Studies, Historical Review and Perspectives* (London: Kegan Paul international, 1994), 88.

(3) Stern, S. *The Constitution of the Islamic City*. In: *The Islamic city*, Edited by Hourani, A. and Stern, S (Oxford. Bruno Cassirer Press, 1970) Pp.25-50.

(4) Eickelman, D. "Is There an Islamic City?" *International Journal for Middle East studies*, V4, (1974), Pp.274-294 276.

إقامة البرهان على افتقار الإسلام الكلاسيكي إلى تنظيمات نقابية مستقلة، مارست حكمًا ذاتيًا. كما جادل في مسألة وحدات إدارية في الإسلام اضطلعت بأداء وظائف ذات طبيعة مدنية مستقلة على غرار الكوميونات في أوروبا القرون الوسطى، وقال: إن هذه الطوائف المبهمة في المدينة الإسلامية - التي ذهب ماسينيون إلى كونها تنظيمات نقابية تمتعت بالاستقلال الذاتي - لم تكن تعد كونها أدوات ناوت بها الدولة في سبيل إحكام السيطرة على المجتمع^(١). وإلى نحو هذا ذهب شتيرن أيضًا^(٢).

ومع ذلك لم يعد ماسينيون وجود أنصار في مواجهة هذه الهجمة الشرسة، فقد انحاز له نفر من المستشرقين من النخبة، من أمثال: برنارد لويس الذي ضرب المثل بالمدرسة والشيوخ وطلاب العلم في الإسلام، قائلًا: إنهم كانوا يشكلون نظام نقابة حقيقية^(٣). هذا فضلاً عن السير هاملتون جيب، وإدوارد براون (Edward G. Browne)^(٤). وآخر هذه السلسلة من أنصار ماسينيون هو جورج مقدسي الذي ستره مدافعاً شرساً عن نظرية ماسينيون في الباب الأول من هذا الكتاب، ومستقذاً كلود كاهن ومن لفت لفته. أولئك جميعاً نافحوا عن فرضية ماسينيون، ويدلوا وسعهم في مساعدته على إثباتها.

على هذا النحو وجد مقدسي نفسه مفتحاً - بالضرورة - في خضم هذا النزاع

(1) Claude Cahen, 'Y a-t-il eu, des corporations professionnelles dans le monde musulman classique?' *The Islamic City*: op. cit, 52 ff.

(2) Stern, S. "The Constitution of the Islamic City". In: *The Islamic city*, op. cit., Pp.25-50.

(3) Bernard Lewis. "The Islamic Guilds" *Economic History Review*, V8, n.1, (1937). Pp.20-37

تجدر الإشارة إلى أن عبارة لويس هي إعادة صياغة لعبارة ماسينيون حول المناطق الأربعة التي وجدت المدينة الإسلامية: الشرق، والقيصرية وشرق الصياغة والمدرسة، انظر:

Louis Massignon, *Le corps*, in: *Opera Minora*, 372.

وقد ترجم المؤرخ الراحل عبد العزيز الثوري مقالة برنارد لويس المهمة إلى العربية، ونشرها في مجلة الرسالة ع ٣٥٥، السنة الثامنة (١٩٤٠)

(4) Gibb, H & Bowen, H., *Islamic Society and the West*. 2 vols. (London: Oxford University Press), 1950.

حول وجود النقابات في الإسلام الكلاسيكي إن هو أراد المعنى قديمًا في المقارنة بين المذاهب السنية في الإسلام من حيث كونها القوى التي أنشأت المدارس في التحليل الأخير، وبين النقابات الأهلية غير المرشمة في سياق الغرب المسيحي، وهي القوى التي أنشأت الكليات الأوروبية الفروسطية.

وهكذا كان ينبغي على مقدسي دحض تحفظات كلود كاهن على فرعية ماسينيون قبل أن يبدأ بتقديمه مقارنة بين كلتا القوتين اللتين أسستا المدارس في الإسلام والكليات في الغرب المسيحي. كان كلود كاهن قد حاجج بأن التعليم أضحي هبة من الدولة استهلالًا بالقرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، فاحتج بأن نظام المملك -وزير السلطان ملكشاه السلجوقي- هو مؤسس سلسلة المدارس التي عرفت بالنظاميات في المشرق الإسلامي -ومن جملتها نظامية بغداد المشهورة- إنما أنشأ هذه المدارس بوصفه وزيرًا للسلطان السلجوقي ملكشاه، أي بصفته الرسمية، وبناء على ذلك فإن المدرسة في السياق الإسلامي هي مؤسسة من خلق الدولة، لا من خلق نقابات مستقلة على غرار الكليات في الغرب المسيحي.

احتج كاهن أيضًا كذلك بأن العادة لم تجر بحبس الأرقاف على الطوائف المهيمنة المتخصصة. ومن ثم فإن الكلية الأوروبية (Collegia) التي تأسست على أيدي تنظيمات نقابية أهلية غير مرشمة، هي نموذج مختلف تمامًا عن المدرسة في الإسلام، والتي تأسست على نحو رسمي من قبل الدولة، مما ينفي عنها كونها وليدة تنظيم نقابي مستقل وغير مرشّم^(١).

(١) على الرغم من حدة الجدل بين المستشرقين فيما يتعلق بقضية وجود النقابات في الإسلام الكلاسيكي، على النحو الذي استعرضناه، فإن تلك القضية لم تُرَ اهتمام المزمع من العرب، ومن ثم جاء ترسيم لها في أصق نطاق. فمن جانب لم يظهر الذوري حماسًا لفكرة وجود النقابات المهيمنة في العراق في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، بيد أنه لم يعرب عن هذا الرأي صراحةً، وإنما اكتفى بالقول بلهجة متشككة «إن الحديث عن تكوين النقابات في القرن الرابع الهجري قد يكون سائدًا لأوانه». انظر: عبد العزيز الذوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ١٠٥ وما يليها كما ذهب أيمن فؤاد سيد إلى أن الطوائف الحرة التي -

وفي معرض سعيه لتخيد ما ذهب إليه كلود كاهن وجد مقدسي نفسه ملزمًا بإقامة البرهان على أن المذهب - في الإسلام الشني - كان في جوهره تنظيمًا نقابيًا مستقلًا عن الدولة، وغير مرشّم أو محصّن بحراسيم أو قوانين تمنحه شخصية اعتبارية، مما ينفي عن المذهب كونه تنظيمًا رسميًا. ثم توجب عليه إثبات أن نظام الملك لما أنشأ المدارس النظامية وحسب الأوقاف عليها وعيّن المدرّسين بها، فعّل ذلك بوصفه رجلًا مسلمًا ثريًا، وليس بصفته الرسمية بوصفه وزيرًا للسلطان. وعلى هذا النحو أبدى مقدسي تشبّهًا بنظرية ماسينيون التي افترض صاحبها قيام المدينة في الإسلام برمتها على هياكل إدارية، لها طبيعة التنظيم الطوائفي النقابي المستقل، وأن دور الدولة انحصر في التنسيق معها لا السيطرة عليها^(١).

بيد أن إثارة مقدسي لهذه القضية من جديد، واستعماله الواثق لاصطلاح «نقابات» (Guilds) وصفًا للمذاهب في الإسلام الشني، كل ذلك بدا لعدد من المستشرقين مثيرًا للجدل قديم ظنوا أنه انتهى برحيل أطرافه. ومن ثم طالبه بعضهم بالعدول عن تلك التسمية التي ابتدعها، والالتزام بالتسمية المألوفة للمذاهب الشنية بين المستشرقين (Schools of law). وأعاد بعضهم الاحتجاج بما ساقه كلود كاهن في معرض رده على ماسينيون من قبل، مؤكدين على أن العالم الإسلامي لم يعرف التنظيمات النقابية بالمعنى المهني الذي عرفته أوروبا القروسطية. ومن ذلك ما ذهب إليه روبرت سيرجانت (Robert Bertram Serjeant) من أنه لو كان هناك تنظيم نقابي ملموس للمذاهب الشنية في العراق في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي لما أهمل لجاحظ الإشارة إليه قطعًا؛ إذ كثيرًا ما ذكر الجاحظ في كتاباته

= وجدت في مصر في العصر الفاطمي لا ترقى إلى عدّها «نقابات» بالمعنى الحديث للمصطلح، لكنه لم ينكر - في الوقت نفسه - أنها مثلت شكلًا من أشكال التنظيم المهني المحكم، انظر: أيمن مواد سيد، الدولة الفاطمية في مصر، تفسير جديد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧)، ٥٠١-٥٠٣.

(١) انظر مقال مقدسي:

George Makdisi, 'The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Inns of Court', 34 *Clev. St. L. Rev.* 3 (1985-1986).

«العريف» بوصفه أعلى درجة في هيراركية الطوائف في المدينة الإسلامية، فكان هناك: عريف القبيلة، وعريف الخراسانيين، وعريف الكناسين .. إلخ^(١). وذهب سيرجانت أيضًا إلى أنَّ وجود طوائف ذات طبيعة هيراركية في المدينة الإسلامية قامت على أسس عرفية أو مهنية لا يعني بالضرورة أنها كانت نقابات أو تنظيمات نقابية قطعاً^(٢). ومن ثم لم ير سيرجانت مسوغاً لمقدسي في عذ «المذهب السني» تنظيمًا نقابيًا متطورًا (super-guild) على غرار الكوميونات لأوروبية، على الأقل حتى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. كما لم يُحف سيرجانت أيضًا دهشة من إصرار مقدسي على إثبات وجود النقابات في الإسلام الكلاسيكي، وذهب إلى أنَّ وجود مثل هذه التنظيمات النقابية -التي أصرَّ مقدسي على وجودها- أو عدم وجودها، لا يؤثر قطعاً على فرضية مقدسي الرئيسة وهي: أنَّ الكليات الأوروبية القروسطية، وكذلك النزعة الإنسانية في عصر النهضة الإيطالية كان لهما جذورٌ عميقة في التربة الإسلامية^(٣).

ها، أجد نفسي متفقًا جزئيًا مع سيرجانت، في أنَّ مقدسي ربما بالغ في نصية إثبات الطبيعة النقابية للمذاهب في الإسلام السني. ولكن يبدو أنَّ القضية لم تكن تعني بالنسبة لمقدسي مجرد إثبات عمق جذور (على حد تعبير سيرجانت) الكلية الأوروبية القروسطية في التربة الإسلامية؛ بل وضع مقدسي نصب عينيه إثبات أنَّ النظام والآلية برُمتهما قد استُعيرت من الإسلام، مع بعض عمليات التكيف التي اقتضتها ظروف البيئة الجديدة لنظام المستعار.

كذلك وحَّه محمد الفاروق نقدًا لمقدسي -في ثنياهما- حول المدرسية في الإسلام - فقد ذهب إلى أنَّ مقدسي لم يقدم الكثير لدعم نظريته القائلة: إنَّ المذهب الفقهي في الإسلام السني كان تنظيمًا نقابيًا في جوهريه. ونظر الفاروق بعين الرية

(1) Robert Bertram Sejeant, *The Rise of Humanism in Classical Islam* . . Book Review, *Journal of Islamic Studies*, Vol. 4, No. 2 (July 1993), 243.

(2) *Loc. Cit*

(3) *Loc. Cit*

لموقف مقدسي من المذاهب في الإسلام الشّي لكنّه أضاف أنّه لا يزاوده شكٌ في أنّ هناك بعض العناصر التّظيمية في المذاهب الشّيّة قد تندو معائله بصرف المهيّة الأخرى، وهي الشّمات التي أحصاها العلماء في ثابا بقاشهم حول حدّ الثّقاة وشأتها لكنّه تحفّط في الأخير على ما سافه مقدسي وثلاً. و. هـ. المذاهب في الإسلام الشّي لم يكنوا مشاركون في الأسطه سطمه التّمودجية المماثلة للتّقايات الحرفية المعاصرة، كما لم يكن سلطه رنس احدث (كثيرٌ ما وردت هذه التّسمية في المصادر) مكافئه لسلطه «العرف» في الشّي المهيّة»^(١).

في هذا الاعتراض الأخير أرى الفاروق محقّقاً، فقد كان يؤسّع العريف اسمعبد بعض المتشيس إلى نقابته وخطرههم، بل ووقف التّعامل معهم متى شئت له عده حدّ وتهم بالانتساب إلى طائفته. ولكن لم يكن لرئيس المذهب مثل هذه السّسله على الفقهاء المتشيس إلى مذهبه قطّ. ولعلّ مقدسي نفسه قد أدرك هذه الحقيقة عندما ذكر أنّ الفقيه لم يكن مسئولاً إلا أمام الله وحده، وأنّ التّحصيل العلمي والثّقوى والورع والعلاقة بالسّسله الحاكمة كانت مسائل تُناقش داخلًا في إطار ثقافة الفقه لشي اتمى إليها (يومئذ إلى كتّاب تراجم علماء المذهب، والتي كانت تتولّى جرح الفقهاء المتشيس إلى المذهب وتعديلهم، كلّ على جده)^(٢).

على الضّفة الأخرى من النّهر أشاد تونجاي باش أوعلو به مقدسي في الكشف عن هوية المذاهب، وتوصيه لها بالتّقايات، منوها عن أنّها من أهمّ القضايا التي صرحها هذا الكتاب، وأنّ مقدسي أفلح في تقديم الأدلّة والبراهين التي ثبّت أنّ المذاهب في جوهرها إنّما كانت تنظيمات نقدية متقدّمة، ووصف ججاج مقدسي بـ «المعالجة الرائعة»^(٣).

(١) Muhammad al-Faruque, *The Rise of Humanism in Classical Islam .. book review, the Muslim world*, vol 12, no1, (1991), 27

(٢) انظر الباب الأول من هذا الكتاب، ص ١٦٩ - ١٧٠.

(٣) Başoğlu, George Makdisi, 102.

ووفقاً لما طرحه مقدسي، طوّرت كلُّ «نقابة» (مذهب فقهي) مؤسساتها التعليمية، بما في ذلك أماكن التدريس، والمنهج المدرسي طريقة النظر (Scholastic method)، ومنحت ثلث المدارس خريجيها «إجازة بالإفتاء والتدريس»، وهي تماثل درجة الدكتوراه كما نعرفها اليوم. وكانت هذه هي الوسيلة التي افرد بها أهل الحديث بـ «سلطة التدريس» في الفقه. وكان الغرض الرئيس من بسطة المدرسية في الإسلام هو تهميش علم الكلام عقائدياً. ولم تكن «نقابة الفقه» (يعني المذهب) مؤسسة كان للدولة في نشأتها فض، بل كانت اتحاداً طوعاً (نقابة) تمتع بالاستقلال الذاتي، ولم تكن للدولة باقة ولا جمل في شئون «نقابة الفقه (المذهب)»، وكذلك في المدرسة وختم مقدسي مقارنته -التي لا يعوزها الإمتناع بالعمل - قائلاً: إنه ينبغي -من باب التماهي مع الحقائق التاريخية- أن يقتصر مصطلحنا «مدرسة الفقه» و«كلية الفقه» على المسجد ذي الحان والمدرسة فحسب، وألا يوصف بهما المذهب نفسه قطعاً، الذي كان نقابة مهنية متخصصة^(١).

* * *

(٥)

أثر مقدسي في الدراسات العربية

أحسنَ مقدسي تقديم نفسه بنفسه للعالم العربي، ليس من خلال المترجمين أو الباحثين العرب، بل من خلال تحقیقاته لبعض نصوص التراث العربي، ولا سيما كُتب ابن عقيل ورسائله. ومع ذلك فقد ظهر اهتمام المترجمين والباحثين العرب عموماً بآثار مقدسي في وقت متأخر نسبياً. فقد كتب إحسان عباس مراجعة لنشرة مقدسي من كتاب الفنون لابن عقيل عام ١٩٧٢^(٢). وكان هذا المقال -على حدّ

= ومع ذلك انتقد ناش أونغلو مقدسي فيما ذهب إليه بشأن اضّراع بين أهل العقل وأهل الحديث، وطريقته والطريقة التي تتكلّل بها «مذهب أهل السنة والجماعة» كما صوّرها مقدسي، وأنهمه بالعجز عن تقديم تحليل تاريخي شامل.

(١) انظر ص ١٥٢ من هذا الكتاب.

(٢) إحسان عباس، «كتاب الفنون لأبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي»، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، ٤٧،

علمي - أول ما كُتب عن جورج مقدسي بالعربية. ولمّا كان مقدسي قد أظهر اهتمامًا بالغًا ببغداد خاصة، وبالعراق بصفة أعمّ في دراساته، فقد كان من الطّبيعي أن يثبته إليه المؤرّخون العراقيون قبل غيرهم. ومن ثمّ فقد كتب حاصر جاسم الدّوري مقالًا احتوى على توصيف واستدراكات ونقّادات لمقال مقدسي عن الجبلّة في عصره مبّنيّ، مزيّد، المسّعى (Notes on Hilla and the Mazyadids in Medieval Islam)، ونشره الدّوري عام ١٩٧٤ بعنوان: «نظرات حول ملاحظات الدكتور جورج مقدسي عن الجبلّة وبني مزيّد»^(١).

وبعد هذه المقالة بعقد كامل من لزم ترجم المؤرّخ العراقي المرموق صالح أحمد العلي (١٩١٨-٢٠٠٢) مجموعة مقالات مقدسي عن طبوغرافية بغداد في القرن الخامس الهجري، والتي حملت عنوان: (The Topography of Eleventh Century Bagdād. Materials and Notes)، ونشرها العلي في كتيب حمل عنوان: خطط بغداد في القرن الخامس الهجري^(٢). وكان هذا العمل باكورة ما تُرجم من كتابات مقدسي إلى العربية، كما كان هذا الكتاب سببًا في معرفة العالم العربي بـ جورج مقدسي، بوصفه باحثًا ومؤرّخًا، لا محققًا فحسب.

وكان على العالم العربي أن ينتظر عقدًا آخر من الزّمان، قبل أن يُضيف مترجم عربي آخر أثرًا جديدًا من آثار مقدسي إلى المكتبة العربية؛ إذ ترجم محمود سيد محمّد ثحفة مقدسي (The Rise of Colleges) بعنوان: نشأة الكليات؛ معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب، ونُشرت هذه التّرجمة عام ١٩٩٤^(٣). وهي التّرجمة التي

(١) محلّة آداب الرافدين، كلبّة الآداب، جامعة الموصل، العدد الخامس، (جُمادى الأولى ١٣٩٤هـ/ حزيران/ يونيو ١٩٧٤م).

(٢) بغداد. مشورات المجمع العلمي العراقي، (١٩٨٤).

(٣) صدر أولًا في جُدّة عن مركز النّشر العلمي بجامعة الملك عبد العزيز عام ١٩٩٤. ثم أعادت مفارات للأبحاث والنّشر إصداره بالقاهرة عام ٢٠١٥. وصدرت الطّبعة الثّانية عن النّاشر نفسه في يناير/ كانون الثّاني ٢٠٢٠، وهي طّبعة روجعت على الأصل الإنجليزي مجدّدًا، ونقّحت وضوّت فيها تصحيقات وقفت في الطّبعة الأولى، وحُزِر نصّها، ورُوّدت تعليقات وشروحات صافية، وهي أجود طبعات الكتاب. وترجمة الأستاذ محمود سيد ترجمة راقية، أظهرت كفايته وحسّ درايته باصطلاح مقدسي ولُغته.

أعاد ناشر كتابنا هذا إصدارها في عام ٢٠١٥، لافتاً النظر إلى مقدسي وأعماله مرة أخرى في العالم العربي على نطاق أوسع بعد سنوات دام عشرين عامًا وثيقًا.

على هذا النحو توالت ترجمة آثار مقدسي إلى العربية تبعاً، ففي عام ٢٠١٧ نشر سعود المولى ترجمة لمقالة مقدسي المسماة (Hanbalite Islam) إلى العربية في كتيب حمل عنوان: الإسلام الحنبلي^(١). وفي العام نفسه ترجم أحمد الغدوي مقال مقدسي المسمى (The Diary in Islamic Historiography: Some Notes)، بعنوان: «ملحوظات على اليوميات في لكتابة التاريخية الإسلامية»^(٢).

وفي العام التالي (٢٠١٨) ترجم عمرو بسيوني مقالة مقدسي المسماة (The Guilds of Law in Medieval Legal History. An Inquiry into the Origins of the Inns of Court)، بعنوان: «نقابات القانون في التاريخ التشريعي في العصور الوسطى: قصص في أصول الهيئات القانونية الأربع في لندن»^(٣). وفي العام نفسه ترجم أنيس مورو مقالة مقدسي عن الأشاعرة في الإسلام (Ash'ari and the Ash'arites Islamic Religious History) في كتيب حمل عنوان: الأشعري والأشاعرة في التاريخ الديني للإسلام^(٤). وكذلك ظهرت في العام نفسه ترجمة محمّد إسماعيل خليل بكتاب مقدسي المسمى (Ibn 'Aqil: Religion and Culture in Classical Islam)، بعنوان: ابن عقيل؛ الدين والسياسة في الإسلام الكلاسيكي^(٥).

(١) راجعه ونذّم له رضوان الشيد، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٧).

(٢) نقله إلى العربية أحمد الغدوي، ونشر في: مجلة معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، مج ٦١، ج ١، شعبان ١٤٣٨، مايو/ أيار (٢٠١٧). وأعاد نشره بمجلة.

ÇOMUİFAD: (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), Sayı 10, Eylül 2017

ثم نشره ملحقاً على كتاب: يوميات فقيه حنبلي من القرن الخامس الهجري، ٢٢١-٢٥٢.

(٣) (الكويت: مركز نهوض لبحوث الدراسات والنشر (الموقع الإلكتروني)، ٢٠١٨). وهي ترجمة يصعب الاعتماد عليها؛ إذ شاب معالجه المترجم للأصل الإنجليزي الكثير من انحرافية والحصونة، ولا سيما مع اصطلاح مقدسي ولُغته. ومادّة هذه المقالة متضمنة في الباب السابع من هذا الكتاب.

(٤) (بيروت: نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨).

(٥) (بيروت: نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨).

وفي العام التالي (٢٠١٩) ترجم أحمد العدوي عمل مقدسي المسقى
 حاصل عنوان: *Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad* في كتاب
 العنظمي لحوادث عصره. وأعاد مقابلة بعض يوميات ابن البناء على أصله، ثم الحق
 به مقال مقدسي المتقدم ذكره، والمسقى «ملحوظات على اليوميات في الكتابة
 التاريخية الإسلامية»^(١).

وفي عام ٢٠٢٠ ترجم يوسف وهب مقال مقدسي المسقى (The Juridical
 Theory of Shāfiʿ: Origins and Significance of Uṣūl al-Fiqh
 ونشره في كتاب جنل عزان: الشافعي وأصول المتكلمين؛ نشأة علم أصول الفقه
 وأهميته^(٢). وفي العام نفسه (٢٠٢٠) ترجم علاء عوض عثمان مقال مقدسي
 المسقى (Tabaqāt-biography law and orthodoxy in classical Islam)، وصدر في
 كتاب حاصل عنوان: الطبقات؛ مؤلفات في التراجم بين الفقه وصحيح الدين في
 الإسلام الكلاسيكي^(٣). وترجم أحمد محمود مقالة مقدسي المعنونة: «أهمية مذاهب
 الفقه في التاريخ النبوي للإسلام»^(٤). وها هو كاتب هذه الشطور يترجم تحفة
 مقدسي الثانية (The rise of Humanism) بعنوان: نشأة الإنسانية عند المسلمين
 وفي الغرب المسيحي، وهو هذا الكتاب الذي بين يديك، عزيزي القارئ.

كما اعتمد عددٌ من الباحثين العرب على كتابات مقدسي في دراساتهم، من
 أمثال: خالد كبير علّال^(٥)، ووائل السّمهوري^(٦)، وعزّمي بشارة^(٧)، وإيناس محمّد

(١) التقدير: دراسات للأبحاث ونشر، ٢٠١٩.

(٢) ترجمه وبقعه أحمد العدوي، التقدير: مركز تراث للبحوث والدراسات، ٢٠٢٠.

(٣) التقدير: مركز تراث للبحوث والدراسات، ٢٠٢٠.

(٤) الكونيت: مركز بدوي للدراسات والنشر (الطبعة الإلكترونية)، ٢٠٢١.

(٥) الأرملة العنصرية بين الأشاعرة وأهل الحديث، (الجزائر العاصمة: دار ابن مالك، ٢٠٠٥).

(٦) الشافعي المتجمل: مقارنة تاريخية تحليلية في سلف المعنة؛ أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتجمل،

(بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩).

(٧) الفقه والعلمانية في سياق تاريخي، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥).

البهيجي^(١)، وماجد جرسان الكيلاني^(٢)، ومحمد عبد العظيم أبو النصر^(٣)، وهاشم عثمان^(٤)، وعبد الحافظ بن مالك عبد الحق^(٥)، ورهبوان السيد^(٦)، وسعد خراب^(٧)، وعبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي^(٨)، ورشيد ناجي الحسن^(٩)، وأحمد العدوي^(١٠)، فضلاً عن غيرهم من الباحثين الذين اعتمدوا على تحقيقات مقدسي، أو دراساته على نحو مباشر.

وتدلُّ عناوين دراسات هؤلاء الباحثين المتقدم ذكرهم على تنوع المادة التي عالجهما مقدسي خلال مسيرته العلمية. إن أقدم هذه الدراسات العربية يعود إلى أواخر العقد الأخير من القرن العشرين، والكثرة الكثيرة منها ظهرت بعد وفاة مقدسي، لذي توفي ولم ير إلا عمليْن فحسب - من جملة أعماله - ترجماً إلى العربية في حياته، وهما: خطط بغداد في القرن الخامس الهجري، ونشأة الكليات. وعلى هذا النحو تُرجم لـ مقدسي عملان خلال ثلاثة عقود، بينما شهدت الأعوام الثلاثة الأخيرة وحدها ترجمة نحو ثمانية أعمال له ظهرت تتابعاً.

ليت شعري! ما الذي أدّى إلى إثارة اهتمام الناشرين العرب بأثر مقدسي، ولا سيما في السنوات الأخيرة؟ يعتقد تونجاي باش أوغلو أن تجاهل العالم العربي طويلاً للدراسات مقدسي يعود لدراسة مقدسي لحقل يُعجبه القوميون العرب، حيث كانت القومية العربية في أوج صعودها، في الوقت الذي كانت دراسات مقدسي

(١) تاريخ جماعات الإسلام السياسي، (عثمان: مركز الكتاب الأكاديمي، ٢٠١٧).

(٢) الفكر الثوري عند ابن تيمية، (المدينة المنورة: دار التراث، ١٩٨٦).

(٣) السلاجقة، تاريخهم السياسي والعسكري، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث، ٢٠٠٣).

(٤) تاريخ الأديبة، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٦).

(٥) موقف أئمة الحركة السلفية من التصوف والصوفيّة، (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠١).

(٦) الأسد والنواص، حكاية رمزية غريبة من القرن الخامس الهجري، (بيروت: مركز ابن الأرقم، ٢٠١٢).

(٧) العامل الديني والهوية التونسية، (تونس العاصمة: الدار التونسية للنشر، ١٩٩٠).

(٨) شيخ الإسلام ابن تيمية وجهوده في الحديث وعلمونه، (الرياض: دار العاصمة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).

(٩) هلا هو التصوف، (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ١٩٩٦م).

(١٠) المُشابهة منذ ظهور الإسلام حتى سقوط الخلافة العباسية، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٢).

تصوّر مذهب أهل الحديث بوصفه التيار الفكري والتّقدّي المركزي في التّاريخ الإسلامي عاتمة، وتاريخ الشرق الأوسط خاصة^(١).

ومع أنّ ما ذكره باش أوغلو قولٌ يحتمل النظر، إلّا أنّ رأيه لم يخلُ من وجهة أبصاء؛ إذ ليس من قبيل المصادفة أنّ دراسات الأكاديميين العرب تكاد تخلو من الإحالات على دراسات مقدسي ومقالاته حتى العقد الأخير من القرن الماضي. كما أنّ خُلّ أعمال مقدسي قد تُرجمت إلى العربية بعد الغزو العراقي للكويت الذي مثل المسمار الأخير في نعش القومية العربية. وعلى أية حال، فإنّ العالم العربي لم يخلُ من تيارٍ رفع شعار الهوية الإسلامية في مواجهة القومية العربية آنذاك.

كيفما كان الأمر فسيغدو في عداد المفارقات إن ذهب المرء إلى أنّ ازدهار الخطاب السّلفي، وتضاؤل الجدل حول الهوية وموقع الذين منها في العالم العربي في أعقاب ما عُرف بثورات الرّبيع العربي قد لعبت دوراً ما في إقبال دور التّشر العربية مؤخّراً على ترجمة آثار أحد المستشرقين إلى العربية.



(٦)

أثر هذا الكتاب في الدراسات الغربية

امتزت أفكار مقدسي عمومًا - كما استعرضنا آنفًا - بالثراء، لكن هذا العمل الذي بين يديك وُصف بأنه عمل حياته^(٢). حتى إنّ دائرة المعارف البريطانية قدّمت جورج مقدسي لقرائها بوصفه مؤلّف كتاب (*the Rise of Humanism*) دون سائر أعماله^(٣). بل وُصِف مقدسي - في أعقاب صدور هذا الكتاب - بأنه أحد أعظم المستشرقين،

(1) Tuncay Başoğlu, George Makdisi, 95.

(2) Serjeant, op. cit, 244

(3) Encyclopaedia Britannica, s.v "Ahmed ibn Hanbal", by George makdisi.

سواء من جيله أو من أي جيل انقضى^(١). لا ريب إذا أن هذا الكتاب قد أسهم في تنوير ملحوظ طرأ على الدراسات العلمية -على صعيد الغرب- بعد صدوره؛ إذ صار اصطلاحاً الإنسانيين (الأدباء) المسلمين (*Muslim Humanists*)، والنزعة الإنسانية في الإسلام (*Humanism in Islam*) اصطلاحين مأثورين للباحثين والدارسين في الغرب^(٢). وعلى هذا النحو أطلق الباحثون الأوروبيون على الأدباء المسلمين لقب الإنسانيين (*Humanists*) دون تحفظ، بعد أن أسهم مقدسي في تجذّر هذا الاصطلاح في الأدبيات العلمية الغربية.

بيد أن ما خلّص إليه مقدسي -في رأي بعض المؤرخين وانتقاد- خلف مصدرًا لتؤثر دائم مع مؤرخي المركزية الأوروبية، المتعصّين لخصوصيّة أوروبا وتفوّق العرق الأبيض، وهم الذين دأبوا على نقي أي تأثير خارجي -ولا سيّما إذا تعلّق الأمر بالإسلام- على الغرب بصفة عامّة. ولهذا السّبب على وجه التّحديد، نبأ حميد دباشي (Hamid Dabashi) بأنّ تواجّه «تُحفّة مقدسي» -على حدّ وصفه- مقاومة من قبل بعض المؤرخين الأوروبيين المتعصّبين^(٣).

(1) Francis Robinson, Law and Education in Medieval Islam. Studies in Memory of Professor George Makdisi. *Journal of the Royal Asiatic Society*, Volume 18, (Issue 1 (January 2008), 98.

(٢) انظر على سبيل المثال هذه الدّراسات التي استعملت اصطلاح «الإنسانيين» علناً على الأدباء المسلمين:

Rena D. Dossett, The Historical Influence of Classical Islam on Western Humanistic Education, *International Journal of Social Science and Humanity*, Vol. 4, No. 2 (March 2014), 88-91; Lenn Evan Goodman, *Islamic Humanism*, (Oxford: Oxford University Press, 2003).

كما أصدرت جامعة شيكاغو مجلةً جديدةً تُدعى مجلةً تاريخ الإنسانية (*History of Humanities*)، وأشارت هيئة التحرير في عددها الأوّل إلى زيادة دراسة مقدسي في هذا الحقل، انظر.

Rens Bod, et al, A New Field. *History of Humanities*, Volume 1, Number 1, The University of Chicago (2016), 8.

(3) Hamid Dabashi, *The Rise of Humanism* .. Book Review, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 112, No. 1 (Jan.-Mar., 1992), 137.

وكان مقدسي نفسه واعيًا لحجم هذا العداء، عندما عبّر في سيرته الذاتية عن أمله في أن ينخلص المؤرخون يومًا ما من عبء تقليد قُوى المركزية الأوروبية التي يتركز على أكتافها معظم التاريخ المكتوب للمقارنة المعجوز^(١).

ومن المؤكد أن مقدسي بدا لمؤرخي لمركزية لأوروبية - ولا سيّما في هذا الكتاب - مجرّد مؤرّخ مارق (Revisionist) قوّي الحُجّة فحسب، ولكنّه بدّ لبعض المؤرخين المشتغلين بالدراسات لواقعة على التماس بين الدراسات الإسلامية والأوروبية الفروسطية - ولا سيّما في عصر النضضة، وتاريخ التعليم - محطّمًا عظيمًا للأساطير؛ إذ حطّم أسطورة أعظم مَنّين للحضارة الغربية على بني آدم، وهما المدرسيّة والإنسانيّة؛ وهما الهيئتان العظيمتان اللّتان دأبت الحضارة الغربية على المنّ بهما على سائر الحضارات البشريّة، وذلك حتى قام مقدسي بالتّغريب عن جذور كلتا الحركتين في الإسلام الكلاسيكي والكشف عنها^(٢).

إنّ عبارات أفلتحت من روبرت سيرجانت دلّت على مشاعره تجاه خلاصات مقدسي، عندما جهر بالقول: «ند لا نتقبّل أن يكون جزءًا لا يتجزّأ من التكوين الفكري في الغرب - أعني: الجامعة والثّقافة العلميّة - إسلامي الأصل عربيّ الجذور، ومع ذلك فقد نجح مقدسي في إثبات ذلك!»^(٣).



(٧)

أما بعد

إنّ محاولته إزّال كتاب نشأة الإنسانيّات لجورج مقدسي مترلته، مهمّة محفوفة بالضعوبات حدّد، ولكن يبدو لي أنّه لا مفرّ منها في ختام هذه المقدّمة. ومن ثمّ أقول: لقد جاء تناول مقدسي للأدب العربيّ مترشّعًا. ومن زوايا لم تُدرس من قبل، مثل

(1) Makdisi, *Unconventional Education*, 227.

(2) Hamid Dabashi, *op. cit.* 135.

(3) Serjeant, *op. cit.* 243

مؤسسات التدريس، ومناهجه وغيرها. يضاف إلى ذلك تناولُه للإنسانيَّات الغربيَّة التي بدأ من الواضح أنه أحاط بها، حاطة عظيمة، ومن ثمَّ لم يُسلط هذا الكتاب ضوءاً كثيفاً على مسار الحركة الإنسانيَّة في ذروة ازدهار الحضارة الإسلاميَّة فحسب، بل سلَّط الضوء أيضاً على أثر الأدب العربي في نظيره الأوروبي، ولا سيَّما في عصر النهضة. كما حفَّز الباحثين لإجراء مزيد من الدراسات ولبحوث حول «الإنسانيَّتين المسلمين» العظام.

وعلى الصَّعيد التاريخي، عمل مقدسي على توسيع زاوية النَّظر إلى ما تدبَّن به أوروبُّو للعالم الإسلامي، وأماط اللثام عن أنَّ حقول الطبِّ والفلسفة والعلوم لم تكن وحدها الحقول التي أثَّرت بها الحضارة الإسلاميَّة نظيرتها الأوروبيَّة، بل كان للأدب العربي عميق الأثر في حقول الدراسات الإنسانيَّة في أوروبُّوا منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. ومن ثمَّ كانت كتب الأدب العربي -وليس الطبِّ والرياضيَّات والفلك والكيمياء فحسب- معروفة في الغرب الأوروبي من خلال التَّرجمات من العربيَّة إلى اللاتينية وسائر اللهجات العامية الأوروبيَّة المتفرَّعة عنها. كما لفت مقدسي النَّظر إلى أثر ظاهرة الانتحال في القرون الوسطى في إحياء تأثير الأدب العربي في نظيره الأوروبي، وشرح الآلية التي تسبَّب الانتحال بها في اختفاء الأدلة المباشرة على وجود مثل هذا التأثير. وعلى هذا النحو غدَّ كتاب مقدسي دراسة نموذجية ومحورية في هذا الحقل. وأتوقع أن يظلَّ كذلك لعقود عديدة قادمة، قبل أن يتحوَّل إلى عمل كلاسيكي.

لقد كشف مقدسي عن رافد عميق من روافد الأدب والثَّقافة في أوروبُّوا القُرُوسطة وعصر النهضة، وتناول الأدب العربي من منظور غير تقليدي، وفي الأخير درس الأدباء في الإسلام، وأثرهم في نظرائهم من الإنسانيَّين في الغرب، على نحو غير مسبق. فسُدَّ بذلك ثَغرة لم يُلحَظ أحدٌ من الباحثين وجودها أصلاً.

لقي هذا الكتاب الاستثنائي اهتماماً بالغاً في الغرب، حتَّى دعا بعضُ أنقاد ومؤرِّخو الأدب الأوروبيِّين إلى أن يكونَ نشأةُ الإنسانيَّات، على رأس قائمة القراءة

تطلّاب في الجامعات في الغرب^١، وإذا كانت هذه دعوة بعض المؤرخين والتّقاد في الغرب فخرّي بنا - ونحن أبناء الحضارة العربية الإسلامية - أن نواصل ما بدأه مقدسي؛ لاستكشاف حدود ذلك الرّافد الأدبي العربي الضّخم الذي زفد الأدب الأوروبي في القرون الوسطى، والأثر المدرسي والإنساني للإسلام في المدرسيّة والإنسانيّة الأوروبيتين. بيد أن ذلك لن يتحقّق إلّا بإنشاء كراسٍ في جامعاتنا تُكرّس للدراسات المقارنة بين الإسلام والغرب، كما لا بد لنا من توجيه طلّاننا لدراسة اللّغة اللاتينية القروسطيّة واللّهجات العامية الأوروبية القروسطيّة، تمهيداً لإخضاع الأدبيّات الغربيّة - قُبيل عصر النّهضة وبعده - للفحص والدّرس؛ للوقوف على حجم هذا الرّافد الأدبي العربي العظيم.

لقد وُضِع مقدسي نفسه ما يُشبه خارطة طريق لتحقيق تلك الغاية، العتمثلة في خلق جيل من الباحثين المختصّين بالدراسات المقارنة بين الشّرق والغرب. فعندما جاء مقدسي على ذكر كتابه نشأة الإنسانيّات - في سيرته الذاتيّة - ذكّر أنّ جزءاً كبيراً من تاريخ الغرب المسيحي في القرون الوسطى منذ أواخر القرن العاشر إلى أواخر القرن الرابع عشر الميلاديين مرتبطٌ بالإسلام، وتلك حقيقة لا مراءٍ فيها على حدّ وصفه. ومن ثمّ أعرب عن أمله في أن يتكشف جيلٌ جديدٌ من الباحثين في تاريخ القرون الوسطى - في قُابل الأيام - هذه العلاقة التّأثيريّة المتبادلة بين الثقافات العالميّة الكبرى في حوض البحر المتوسّط.

وأردف مقدسي قائلًا: إن هناك كمّاً هائلاً من لمعلومات التاريخيّة في هذا الحقل من تاريخ العلوم، وبالكاد استُكشِف هو جذورها. إلّا أنّ الحاجة ماثلة إلى جيل من العلماء الشّبان من ذوّي العقول المفتّحة الذين لا يكتفون لتقليد قوى المركزيّة الأوروبيّة أو لتطبيقاتها، والمستعدين لتسليم قيادهم إلى المصادر وحدها، وليس لتقناعات والأيديولوجيّات والأفكار المسيبقة.

إنّ الحضارة الأوروبيّة - عند مقدسي - وريثة مزيج هائل من النّيارات والمؤثّرات الثقافيّة، وقد تمّت دراسة عدد منها وإبرازها في سياقها بالفعل، إلّا أنّ المؤثّرات

(1) Sergeant, op. cit, 243

الإسلامية الأساسية؛ (إما زُفص التمسليم بوجودها أصلاً أو تُحوّلت ببساطة، بحيث بدأ الأمر كما لو كان باستطاعة مؤرخي المركزية الأوروبية إخفاء تلك المؤثرات على نحو أو آخر. بيد أن المواقف النفسية لم تُشكّل العقيدة الوحيدة أمام تحقيق هذه الغاية عند مقدسي؛ فهناك أيضاً اللغة العربية الفصحى التي يجب أن يُجدها هذا الزميل المرجو من الباحثين، إلى جانب واحدة على الأقل من اللغات: اللاتينية واليونانية والعبرية. أما بالنسبة للمصادر، فقد رأى مقدسي الحاجة ماسة لتوفير المخطوطات نفسها لأولئك الباحثين، وليس الفهارس أو قوائم بالمكتبات التي تحفظ بها^(١).

* * *

(٨)

طريقي في إخراج هذا الكتاب

حطى الأصل الإنجليزي للكتاب بمراجعة دقيقة، ورُبط بالإحالات بين صفحاته على نحو جيّد. وعلى الرغم من ذلك، لم يخلُ من بعض الأخطاء المطبعية. وقد أشرتُ إلى بعضها متى أثرت في السياق، وأهملت الإشارة إلى الطّيف منها الذي لم يكن له أثر على السياق. ومما يُلتمَس العذر لمقدسي فيه، مع هذا الكم الهائل من الأعلام الذين حوَّاهم الكتاب، الخطأ في إثبات بعض تواريخ الميلاد والوفاة. ولعلّه اعتمد في هذه المواضع على حافظته المذهلة؛ مقتصرًا عليها دون العودة إلى المصادر. وقد علّقتُ على مثل هذه الأخطاء، مصوّبًا إيَّاهَا، في الحواشي التي وضعتها نَمّة.

كما رددتُ الاقتباسات النصّية من المصادر العربية، التي حوَّاهَا الكتاب، والتي ترجمها مقدسي إلى الإنجليزية، إلى أصولها العربية، ومن مصادرها وطبعاتها نفسها التي اعتمد عليها. وعلّقتُ على بعض ما أورده المؤلف، واستدركتُ عليه في مواضع؛ محاولاً الاقتصاد في التعليق على النصّ ما وسعني هذا، راغباً عن إنقاله

(١) Makdisi, Unconventional Education, 227.

والمصادرة على مؤلفه. ومن ثم لم أعلق على النص أو أستدرك على المؤلف إلا لضرورة رأيتها. ووضعت تعليقاتي على المتن، في حواشي مفردة اختتمتها بكلمة المترجمين قوسين كما وضعت أرقام صفحات الأصل الإنجليزي على النص العربي المترجم؛ تيسيراً على من أراد العودة للأصل، أو مقابلة الترجمة العربية على النص الأصلي للتحقق.

أما ترتيب المراجع في هذا الكتاب فجاء على شاكلة ترتيبها في نشأة الكليات؛ إذ رتبها مقدسي وفقاً لاختصارات ورموز عنها لكل مصدر أو مرجع على حدة. ولست أنري سراً تفضل مقدسي لهذه الطريقة المعقدة في الإحالات على مصادره ومراجعيه. وقد تمثلت أبرز عيوب هذه الطريقة في صعوبة الربط المباشر بين المعلومة ومصدرها. بل قد يقضي الأمر - أحياناً - القيام بحث مركب في جريدة المصادر والمراجع، كي يقف المرء مثلاً على قوة المصدر أو المرجع الذي يُحيل مقدسي إليه كما في حالة رسالة ابن تيمية المسماة معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وقروقه قد بينها الرسول.

ومثلك رمزٌ أدرجها مقدسي في حواشيه، ولم يُدرجها في جريدة المصادر، مثل: (THB)، (JMA)، (Juris)، (Nuascunque) وكلُّها رموزٌ لمصادر ومراجع جاءت مبهمه ولم أتمكن من تحديدها، ومن ثم فقد نَوَّهت بذلك كلٌّ في موضعه.

كما أشار مقدسي أحياناً إلى بعض المراجع دون أن يرمز لها. ومن ثم لم ينتبه إلى أنه لم يُدرجها في جريدة مصادره رغم إحالته إليها مراراً، ومن ذلك إشارته إلى دراسة للمشترق بلاشير عن الغُني، وكان يكتفي بقوله: «انظر: بلاشير (Blachère)». وليس لدراسة بلاشير عن الغُني وجودٌ في جريدة مصادره، ومن الواضح أنه كان يُحيل إلى مقالة بلاشير المسماة - «Un Auteur d'adab oublié: al-Utbi mort en 288, 'n' Mélanges d'Orientalisme offerts à Henri Massé,

ومن ذلك أيضًا: إشارة مقدسي مرارًا إلى كتاب هيربرت ماسون (Herbert Mason) الذي رمز له بـ (statesmen)، ولا وجود له في جريدة المصادر، ومن الواضح أنه يعني كتاب: *Two statesmen of mediaeval Islam Vizir Ibn Hubayra (499-560AH/1105-1165AD) and Caliph an-Nâsir li Dîn Allâh (553-622 AH/1158-1225 AD)*, (Mouton: the Hague, 1972).

كما رمز مقدسي للمصدر الواحد - أحيانًا - بأكثر من رمز واحد، ومن ذلك (TNN) و (TNL) رمزًا لكتاب واحد هو طبقات النحويين واللغويين للزبيدي. ومن ذلك الفيليل أيضًا (Reception)، (Profile) رمزًا لمقال واحد من Sem Dresden. "The Profile of the Reception of the Italian Renaissance in France", *Studies in Medieval and Reformation Thought: Itinerarium Italicum*, ed. H.A. Obermann and T.A. Brady, Jr. (Leiden: E.J. Brill, 1975).

وكذلك استخدم لرمزان (Lexicon) و (LL) لكتاب واحد هو المعجم العربي - الإنجليزي الذي وضعه إدوارد وليام لين.

على أية حال، لم يكن ثمَّ مدَّ من حلٍّ وموز مقدسي التي استخدمها في الإحالة على مصادر هذا الكتاب ومراجعته، العربية منها والأجنبية. وعلى هذا النحو أعدتُ تنظيم الحواشي وفقًا للنهج التقليدي المؤلف للقارئ العربي. وقد استلزم هذا وقتًا وجهدًا إضافيَّين، وربما لو لم أواجه هذه المشكلة لأنجزتُ ترجمة الكتاب في شطر المدة التي استغرقها العمل فيه.

كما حرصتُ على إدراج التواريخ لهجرية المكافئة للتواريخ الميلادية التي رأى مقدسي الاقتصاد عليها، وإهمال ذكر التواريخ الهجرية المكافئة لها. وهي وإن كانت لا تهتمُّ القارئ العربي، فإنها ذات أهمية كبيرة للقارئ العربي. ومن ثمَّ لم يكن ثمَّ مدَّ من إلحاقها بالتواريخ الميلادية متى وردت في المتن مباشرة. ولم أهمل ذلك، إلا في الباب السابع حيث تعلقت معظم التواريخ بسياق التاريخ الأوروبي، فأنعمت الحاجة إلى ذكر التاريخ الهجري المكافئ للتاريخ الميلادي تقريبًا ثمة.

كما راهبت إثبات العبارات والمصطلحات التي حرص المؤلف على إثباتها في الأصل بالخط الأسود الفليظ حذر القُدَّة بالقُدَّة في التُرجمة العربية، وأخيرًا وضعتُ كشافات ملائمة للكتاب وطبيعة مادته، وذلك من باب التيسير على جمهور الباحثين والقراء في العثور على بُغيتهم فيه سريعًا ودون مشقة.

وندرأى ناشر الكتاب أن يجمع حواشي الأبواب السبعة معًا في آخر الكتاب، خلافاً للأصل الإنجليزي، حيث جاءت حواشي كل باب مستقلة عقب انتهاء الباب مباشرة؛ وذلك لتنظيم أسواب الكتاب دون فواصل، وذلك على نحو ما صنع في إخراج نشأة الكليات، ولم أزل بأشأ في هذا.



(٩)

شكر وتقدير

في الأخير، لا يفوتني أن أوتحه الشكر لعدد من الأصدقاء الذين لعبوا دورًا كبيرًا في خروج هذا الكتاب على ما تراه بين يديك، وعلى رأسهم الصديق والأخ العزيز الأستاذ أحمد عبد الفتاح، ناشر هذا الكتاب؛ إذ هو من لفت نظري إليه، واقترح عليّ ترجمته، كما بذل جهدًا كبيرًا في تحريره ومراجعته.

ولست تنفي كلمات الشكر بحق الصديق والأخ العزيز الأستاذ ياسر عبد الرحمن الباحث بالأزهر الشريف، فهر الذي راجع عليّ الكتاب كلمة فكلمة، وهو الذي تفضل عني بنسبة الأشعار إلى بحورها، ونشد مخلصًا شبه الكمال لهذه النشرة، وينذل في ذلك وسعته، وكان لدقيق ملحوظاته أثر كبير في خروج الكتاب على ما تراه بين يديك.

ولا يفوتني كذلك أن أشكر الزملاء الأعزاء: جوزيف إ. لوري (Joseph E. Lowry)، الأستاذ بقسم لغات الشرق الأدنى وحضارته بجامعة نسلقانيا (University of

(of Pennsylvania)، ويوسف رابوبورت (Yossef Rapoport)، الأستاذ بجامعة الملكة ماري، لندن (Queen Mary, University of London)، ومحمّد سليمان، أستاذ التاريخ الروماني بجامعة ليدز (University of Leeds)، والأستاذ إسلام مصطفى بمركز تراث للبحوث والدراسات بالقاهرة، على إمدادي ببعض الكتب والمقالات التي مسّت حاجتي إليها.

كما أشكر الأستاذ أحمد نسيرة الذي أشرف على تنضيد الكتاب، وإعداده للطباعة، وفوق ذلك تفضّل علينا ببعض الملحوظات القيّمة، هذا فضلاً عن لمساته التي أضفت على الكتاب بهاءً وجمالاً لا يخفيان.

أخيراً، أشكر أسرتي الصّغيرة، وخاصة زوجتي الحبيبة التي غمّرتني -ولم تزل- بأفضالها. كما أوجّه لأولادي: يوسف ويحيى ونورهان، شكرًا خاصًا، فقد دأبوا على سؤالي عن هذا الكتاب الذي أترجمه وعن آرائي في مؤلفه وفي مادته، وفي غضون تلك الأسئلة البريئة والجوابات المبسّطة، أضحو مصدر إلهام حقيقي لي.

والحمد لله في الأولى والآخرة

د. أحمد العدوي

القاهرة، وقد انتصف شهر رمضان المعظم
من عام ١٤٤٢ للهجرة، الموافق ٢٨ من شهر
إبريل/ نيسان من عام ٢٠٢١ للميلاد.

المقدمة



/ الإنسانية (Humanism) والمدرسية (Scholasticism) حركتان هيّمتا على [١٨١] التاريخ الثقافي في الإسلام الكلاسيكي. فأما الإنسانية، فهي موضوع هذه الدراسة التي تضمنت إلماعة خاصة إلى المدرسيّة. وأما المدرسيّة فكانت موضوعاً للدراسة سابقة لي، وهي دراستي المسماة نشأة الكليات (The Rise of Colleges). وأما المنهج المتّبع في هاتين الدراستين فهو نفسه، وهو أنّ هاتين الحركتين الثقافيتين يمكن فهمهما بالقدر الذي تُدرسان به استناداً إلى القوى التي أخرجتهما إلى الوجود. كما يمكن فهم متّجهيهما الثقافي بقدر ما نضع أيدينا على التفصيلات الجوهرية لمتابعهما في التدريس والدراسة والتأليف.

وتسعى هذه الدراسة -شأنها في ذلك شأن سالفتهما- إلى إلقاء الضوء على تطوّر التعليم في الإسلام الكلاسيكي، بيد أنّ كلتا الدراستين لم تستهدفا إجراء مسح عمّ للتربية في الإسلام. إنّ نشأة الكليات هي دراسة للحركة المدرسيّة، وممثليها، ومؤسساتها، وإجارة التدريس «Licence to teach»، والدُّكُوراء، وطريقة انظر المؤذية إليها، على نحو أساسي. وأما هذه الدراسة فتتناول نشأة لزعة الإنسانية، وممثليها، ومؤسساتها، و«فنّ الأمالي»، وإبرازها -أي التّزعة الإنسانيّة- للكتب التي صُنّفت من أجل أولئك الذين علّموا أنفسهم بأنفسهم. بُذلت محاولة في كلتا الدراستين للإجابة عن أسئلة من قبيل: ماذا؟ ومن؟ ومتى؟ وأين؟ وكيف؟ ولماذا؟ ولا سيّما لماذا؟ وذلك أنّ الإجابة عن السؤال لماذا هي التي حَمَلت في طيّاتها معتاح أصول هاتين الحركتين لثقافيتين. ولدينا إجابة مقنعة عن السؤال المتعلقة بالأصول فيما يخصّ الإسلام؛ بيد أنّنا نفقّر إلى إجابة واضحة في حالة الغرب المسيحي.

كان لكل حركة من الحركتين - في سياق الإسلام الكلاسيكي - سببٌ موجبٌ للوجود (*Raison d'être*)، جاء متعبراً عن الآخر. إلا أن كلاهما انبثق من الاهتمام بمصدر مشترك، هو: الكتاب والسنة^(١). وتاريخ تطورهما هو تاريخٌ من التفاعل الذي لم يخل من صراع، إلا أنهما - مع ذلك - لم ينفصلا قط. لقد نزع فجر النزعة الإنسانية قُبيل نهاية القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، ونشأت الحركة بسبب القلق العميق على نقاء اللغة العربية الفصيحة للقرآن بوصفها لغة حيّة، وكذلك لغة الشعائر في الإسلام. ويرجع الفضل في نشأة المدرسيّة إلى صراع دارت رحاه بين القويّ الدنيوية المتصارعة، ووصل ذلك الصراع إلى ذروته في محنة خلق القرآن في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. أي بعد مرور ما يربو على القرن منذ أنبج فجر النزعة الإنسانية. ودار هذا الصراع حول مسألة ما إذا كان القرآن هو كلام الله الأزلي غير المخلوق ورتت كلتا الحركتين إلى صحيح (*Orthodoxy*) اللغة والدين؛ فاستهدفت الإنسانية صحيح اللغة، بينما استهدفت المدرسيّة صحيح الدين.

[٢٠١] / كان لكلتا الحركتين جذورهما في الدين، بيد أن كلا منهما باتت مدينةً برزخهما (ب) لقوى خارجية. فأما النزعة الإنسانية فكانت مدينةً لتأثير اللغات الأعجمية على لسان العرب. وأما المدرسيّة فكانت مدينةً لتأثير الفلسفة اليونانية على المسار الذي اتخذه دين النبي ﷺ. وبدأت النزعة الإنسانية بوصفها حركة لغوية علميّة

(١) حرف في الأصل الإنجليزي: (*Sacred Scripture*)، وربما يتبادر إلى ذهن القارئ أن المؤلف يعني القرآن الكريم فحسب، ولكن مقدسيّ نبّه في مقالته الممنونة: «ملحوظات على البرمات في الكتبة التاريخية الإسلامية» إلى أنه يستعمل هذا الاصطلاح في مقام «الكتاب والسنة» ممّا ينوّه "The Koran and the Hadith make up the sacred scripture of Islam". ومن ثمّ فقد ترجمت هذا الاصطلاح، متى وُجد على امتداد صفحات هذا الكتاب، بـ «الكتاب والسنة» على شرط المؤلف، انظر في ذلك:

George Makdisi, *The Diary in Islamic Historiography: Some Notes, History and Theory*, Vol. 25, No. 2 (May, 1986), 174.

(المترجم)

(ب) المراد بالرحم هنا قوة الدّع، ورحم الرجل الرجل، أي دفعه بكتفه. أمّا «كتاف الحصور» فهي منا تواضع عليه المحلّثون، ولم تعرف العرب «الرحم» بهذا المعنى قط. (المترجم)

تلخص اللغة العربية الثّقية، في مصدرها في شبه الجزيرة العربية، حيث لم تُسبها أوشابُ المُجَمّة قطعاً. وأمّا المدرسيّة فكانت حركة دينية علمية، نأت بنفسها بعيداً عن غُلواء العقيدة الفلسفية المستلهمّة من الفكر اليوناني، ومألت نحو «عقيدة شرعيّة» (juridical theology) أكثر انسجاماً مع هُدي الشريعة. وكان الكتاب والسنة مادّة المدرسيّة، كما كانا انموذج الأرفع للملاغة في التّزعة الإنسانيّة (الأدب).

امتدّت حقبة النّشأة والتطوّر لكلتا الحركتين من القرن الأوّل الهجري/ السّابع الميلادي، إلى القرن السّابع الهجري/ الرابع عشر الميلادي تقريباً. وانطلقت كلتا الحركتين في المشرق الإسلامي، ثمّ اتجهتا غرباً من العراق إلى الشام ومصر، ومن ثمّ امتدّتا إلى المغرب والأندلس وصقّية، ومن هناك إلى أجزاء أخرى من الغرب المسيحي. ووصلت الحركتان إلى الغرب المسيحي في الوقت نفسه تقريباً في النّصف الثاني من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. يُد أن مسيرة تطوّرهما في الغرب المسيحي إجمالاً جاءت معكوساً تطوّرهما في الإسلام^(١).

وسنرى -على امتداد الصّفحات الثّالثة- أن الأدلّة تتظاهر على تأييد استقبال الغرب اللّاتيني المسيحي كلتا الحركتين -أعني المدرسيّة والإنسانيّة- من الإسلام الكلاسيكي تأييداً. ومن المعروف عموماً أن لهذا التّأثير وجوداً في حقول مثل: الفلسفة والطب، ومردّد ذلك إلى ترجمة الكُتب في هذين الحَقَلين، وفي غيرهما من الحقول -من العربية إلى اللّاتينية، وكذلك اعتماد المصطلحات العربية في تلك المجالات. ومع ذلك، فلا يُعرف -على وجه العموم- أن الكُتب قد تُرجمت أيضاً من العربية إلى اللّاتينية واللّغات الأوروبية الأخرى في حقول الدّراسات الإنسانيّة، وأن مصطلحات التّزعة الإنسانيّة في الغرب هي نفسها المصطلحات الأدبيّة العربية الكلاسيكية.



(١) بينما نيزت المدارس في الإسلام علم الكلام واستعملته من منهجها بالكليّة، صار الكلام علماً سرّياً في الغرب الأوروبي. (المترجم)

نفسر العلاقة بين المدرسة والإنسانية في الإسلام سبب تناول المدرسة تناولاً خاصاً في هذا الكتاب. فما أقوله عن المدرسة في الباب الأول هو نتيجة بحث أجرته بعد نشر كتاب نشأة الكلّيات وملاحقه^(١). وأهيب بالقارئ الرجوع إلى هذا الكتاب للإلمام بالتفصيلات الكاملة حول الحركة المدرسية ومؤسساتها.

وسيلحظ القارئ أنّ خُطّة هذا الكتاب يمكن مطابقتها ببسر مع خُطّة كتاب نشأة الكلّيات، على الرغم من أنّ الأول ليس على نسق الأخير حدو العمل بالفعل؛ إذ تناولت الأبواب الستة الأولى من هذا الكتاب المشهد على صعيد الإسلام، تدرّجاً كما فعلت الفصول الثلاثة الأولى من كتاب نشأة الكلّيات. بينما تناول الباب السابع من هذا الكتاب - مثله في ذلك مثل الفصل الرابع من نشأة الكلّيات - الإسلام والغرب المسيحي. ومن ثم فإنّ نظرة سريعة على قائمة المحتويات ستكون كافية للإشارة إلى الأقسام ذات الصلة ببعضها في كلا الكتائين.

(٢١١) / أنجز المستعمرون (Arabists) عدداً كبيراً من الدراسات القيمة في المجالات المتعلقة بالثقافة الإنسانية (Humanism)، وأشارت بالفعل إلى كثير من هذه الدراسات في الحواشي في صيغة مختزلة، ثم ذكرت بياناتها كاملة في قائمة المصادر والمراجع، اللهم إلا الدراسات التي ظهرت في العامين الماضيين^(٢)؛ إذ كانت مخطوطة هذا الكتاب موجودة بالفعل بين يدي الناشر. وعلى حدّ علمي، لم يُشر أحد المستعربين إلى وجود صلة ما بين فنون الأدب (studia adabīya) في الإسلام،

(١) يومن إلى مقالتي:

George Makdisi, 'On the Origin and Development of the College in Islam and the West' in: *Islam and the Medieval West. Aspects of Intercultural Relations*, ed. K.I.H. Semaan. (New York: SUNY Press, 1980); George Makdisi, 'La Corporation à l'époque classique de l'Islam, Presence de Louis Massignon' *Hommages et témoignages*, (Paris: Maisonneuve et Larose, 1987)

(المترجم)

(ب) يقصد بين عامي ١٩٨٧ - ١٩٨٨؛ إذ إنّ هذه لمفظة مؤرّخة بأكتوبر / تشرين الأول عام ١٩٨٩

(المترجم)

والدراسات الإنسانية (studia humanitatis) في عصر النهضة الإيطالية فقط. وكذلك لم يقترح أحدهم وجود صلة ما بين المدرسية في الإسلام وبين المدرسية في العرب المسيحي على النحو الموصوف في الثنائين^(١). ومع ذلك، يجدر بي أن أذكر وصف تشارلز جيمس ليال (Charles James Lyall)، في كتابه المسمى (Translations of Ancient Arabian Poetry) بالعربية: «ترجمات الشعر العربي القديم» (صدر في لندن عام ١٨٨٥، وأعيد نشره عام ١٩٣٠)، للغةيين المسلمين الأوائل من الإنسانيين العظام (the great Humanists) (ص ٣٩) وما تلاها، من طبعة ١٩٣٠ خاصة. وهي التسمية التي راقت لـ رينولد أ. نيكلسون (Reynold A. Nicholson) فأشاد بها في كتابه المسمى (A Literary History of the Arabs) بالعربية: «التاريخ الأدبي للعرب» (صدر في لندن عام ١٩٠٧، وأعيد نشره في كامبريدج عام ١٩٣٠، ص ٣٢). وعلى الرغم من ذلك، فإن كلا المستعربين البارزين لم يربط بين الأدب في الإسلام، وبين النزعة الإنسانية في الغرب المسيحي.



متى ذكر تاريخ واحد فحسب في المتن، فإنه عادة ما يكون التاريخ الميلادي، والأفاني ألحقت بالتاريخ الآخر الحرف (H)؛ للدلالة على أنه التاريخ الهجري (س). وسيلاً لترشيد استخدام الخط المائل، أثبت الكلمات العربية بالحرف اللاتيني بحروف مائلة، وحرصت على إثبات الأحرف الضائقة^(٢) متى وردت في السياق بوصفها مصطلحات فحسب، أما سائر الكلمات العربية الأخرى بخلاف

(١) يعني نشأة الكليات ونشأة الدراسات. (المترجم)

(ب) سار مقدسي بلا موهج واضح في مسألة إثبات التواريخ، فراه بشت المقابل الهجري للقرون والشوات الميلادية نادرة، وتارة أخرى يهمل ذلك ويكتفي بالتاريخ الميلادي فحسب. وعموماً وضعت المقابل الهجري للقرون والشوات الميلادية التي أغفل مقدسي وضع المكافئ الهجري بها في المتن لأهميتها لمقارن العرب. ولم أعمل ذلك إلا في مساق الباب الأخير؛ لأن أغلب ما ذهبت جاءت متعلقة بالتاريخ الثقافي الأوروبي، ولا سيما في عصر النهضة. (المترجم)

(ج) وهي حروف المد (Long Vowels). (٢) للدلالة على المد بالالف، (٣) للدلالة على المد بالياء. (د) للدلالة على المد بالواو. (المترجم)

المصطلحات لأنني رسمتها بالأحرف الرومانية، مهملاً رسم الأحرف الطائفة، على النحر نفسه الذي نجدها به في قاموس وبستر الدولي الثالث الجديد (Third new International Dictionary).

وحضت عادة على ذكر أسماء الأشخاص مصحوبة بتاريخ وبيانهم متى ذكروا للمرة الأولى في المتن، أو في الكشافات العامة، من أجل تحديد الحقبة التي عاشوا بها، والتيسير على القراء المهتمين بالعثور على سيورهم في كتب التراجم والتسير. وتظهر أسماء الأعلام العربية في المتن دون إثبات الأحرف الضائقة لكنني رسمتها متضمنة الأحرف الضائقة في الكشافات العامة للكتاب.

أما جميع ترجمات النصوص العربية، بما في ذلك ترجمات أبيات الشعر، فهي للمؤلف، اللهم إلا إذا نصصت على خلاف ذلك في الحواشي. وينطبق الأمر نفسه على الترجمات الواردة في كتابي نشأة الكليات، وإلى جانب رموز الاختراعات الببليوغرافية للمصادر والمراجع [في الحواشي]، والتي أثبتتها مفصلة في جريدة المصادر والمراجع، فقد استخدمت تلك الرموز أيضاً: (b) = ابن - وُلِدَ. (c) = حوالى - نحو. (d) = ت. أي المتوفى. (A) = كان حيّاً - المتوفى بعد سنة كذا. (folio) = الورقة [في المخطوطات]: a = وجه الورقة recto = b ظهر الورقة verso. (pl) = صيغة الجمع لمفردة ما. (Sg.-sing) = صيغة المفرد لمفردة ما. كما أشارت الأرقام الموضوعة بين قوسين في الحواشي بعد رقم الصفحة إلى رقم - وأحياناً أرقام - الأسطر في تلك الصفحة المذكورة.

وأود أن أعرب عن شكري لمساعدتي، السيّد سوزان هوفزومير (Susan Hoffsommer) لمعاونتها في إمدادي بالكُتب التي مسّت حاجتي إليها، وكذلك لإرشادها إياي فيما تعلق باستخدام الحاسوب، ولمساعدتها في جمع الكشافات. كما أتوجه بالشكر الجزيل للسيّدة فيفيان بون (Vivian Bone) وطاقمها من المحررين في منشورات جامعة إدنبره (Edinburgh University Press)، على مساعدتهم، التي استندت إلى خبرتهم، في إعداد مخطوطة هذا الكتاب لطباعة. كما أغتنم هذه الفرصة أيضاً لشكر الناشرين، التالية أسماؤهم، لإجازتهم استخدام مادة بعض دراساتي السابقة:

ج. - ب. مایسونکوف-لاروز (G.-P. Maisonnave-Larose)، باريس. ومعهد
تاريخ العلوم العربية والإسلامية (Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen
Wissenschaften)، فرانكفورت و ماين (Frankfurt am Main). وجامعة ويزليان
(Wesleyan University)، كونيتيكت (Connecticut) بالولايات المتحدة الأمريكية.

جورج مقلسي

فيلادلفيا (Philadelphia)

أكتوبر / تشرين الأول ١٩٨٩

الباب الأول

المدرسة

الفصل الأول الحركة المدرسية: خلفية تاريخية



/ أثير الإسلام الكلاسيكي، هرتين ثقافتين، هما: الإنسانية (Humanism) ١١،
والمدرسية (Scholasticism)، هكدا على الترتيب حسب أسبقية الظهور، ولأنني
أعتقد أن ثلثاهما قد ارتبطتا، معا وشائج وثيقة لغرض، اختارت استهلال هذه الدراسة
التي بين يديك، والتي تتناول الحركة الإنسانية الجامعة، بتناول الحركة المدرسية
أولا.

ولما كانت الحركة الإنسانية تُعنى باللمعة وفنون الأدب، فإن الحركة للمدرسية
عُنت بالعلوم الشرعية. وقد سبق لي أن تناولت في دراسة سابقة - أعني دراستي
المسماة نشأة الكليات (The Rise of Colleges) - مدارس الفقه بوصفها مؤسسات
لتدريس مذهب أهل الحديث (Traditionalism)، ومن ثم كان مذهب أهل الحديث
هو الحركة المدرسية الوحيدة في الإسلام قاطبة، وذلك على التقيض مما عُرف منذ
القديم بـ «علم الكلام»، وأعني به حركة العقيدة المستندة إلى الفلسفة، إذا، لم يكن
علم الكلام علما مدرسياً قط، بكل ما تحمله تلك لعبارة من معان، فالحق أنه استُبعد
من المدارس، وحُظر من المناهج الدراسية، ولا سيما في مدارس الفقه - سواء
كانت المسجد ذا الخان، أو المدرسة - وذلك بسبب طبيعته، بوصفه، اعتقاداً قائماً
على الفلسفة

جرى الأمر - في سياق اللاهوت المسيحي في الغرب اللاتيني - على التقيض
مما كان عليه في السياق الإسلامي، وذلك في تناظر أطوى على مفارقة تاريخية،

فقد نُبت «الكلام» بالمدرسي (Scholastic)، وهي تسمية موقفة؛ ذاك أنه كان يُدرّس في المدارس (schools)، أعني تلك الجامعات التي كانت قد تأسست للتوّ آنئذٍ، ولا سيما في باريس. وكان تدريس اللاهوت للطلّاب في الصفوف الدّراسية، وكذلك كتاب الخلاصة الوافية في اللاهوت (Summae)^(١) بسفّتين من سمات المنهج المدرسي ثمة^(٢). أمّا العقيدة المدرسية الحقيقية والوحيدة في الإسلام، فهي تلك العقيدة التي اشتغل بها الفقهاء من لادن أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وهي تلك التي استحدثها الشّافعي (ت ٢٠٤هـ / ٨٢٠م) ^(٣). كما دُرّست العقيدة لمدرسة الإسلامية التي شكّل الفقه مادّتها الأصيلة في المدارس الإسلامية أيضاً، وعلى هذا النحو كانت العقيدة الوحيدة التي دُرّست في تلك المدارس بوصفها جزءاً من المنهج الدّراسي عقيدة شرعيّة (Juridical theology). واستُبعد لكلام، بوصفه عقيدة فلسفيّة (Philosophical theology)، من المدارس من قبل خصوم علم الكلام، أعني الفقهاء، أولئك الذين وضّعوا الشّرائع المضمّنة للأوقاف، وهي الهبات الخيرية التي قامت عليها لمدارس، وعملوا على صيانتها، وكانوا مفسّري نصوصها.

أولاً: الشّافعي خصم المتكلمين

بزغ فجر الحركة المدرسيّة في الإسلام بظهور رسالة الشّافعي، الذي كانت مسيرته منبذة بتلك الحوادث التي أدّت إلى نشأة المذاهب الفقهيّة في الأخير، وذلك في خضمّ الكفاح ضدّ الاعتزال. وقد أشار الشّافعي في رسالته إلى المعتزلة باسم أهل الكلام، ويُشير ذلك الاصطلاح الذي استعمله الشّافعي إلى الفلاسفة الذين توصّلوا إلى العمدة عقلاً، أي المتكلمين، مع تحمّله إشارة مبطنّة إلى فساد اعتقادهم، وذلك [٣] لأنّه لم يستند إلى / الكتاب والسنة. ها هنا، تنطوي ترجمة مصطلح «الكلام» [إلى الإنجليزية] على أنّه (Scholastic theology)، أو اللاهوت المدرسي، عني مفارقة ما؛

(١) هي نظير «التعلّيقة» في مدارس الفقه في الشّياخ الإسلامي. (المترجم)

(٢) (ب) الإمامة إلى علم أصول الفقه. (المترجم)

وذلك لأن الحركة المدرسية الحقيقية في الإسلام قد ظهرت بوصفها حركة مناهضة للفلسفة بصفة عامة، ولعلم الكلام على الأخص. وعلى هذا النحو جسد الخصمان -أعني الشافعي والمعتزلة على الترتيب- معارضة الشريعة للكلام. لقد كانت الحركة المدرسية هي حركة المذاهب حقاً، وهي المدارس الثقافية للعلوم الشرعية (الفقه)، التي أثمرتها حركة العقيدة الشرعية في خضم كفاحها ضد العقيدة الكلامية.

كانت تلك الحركة -التي أثمرت الثقافات الفقهية^(١) [المذاهب] ومدارسها- نتج جهود اثنين من الأئمة تمتع بمكانة رفيعة على مدار التاريخ الديني للإسلام، منذ كانا وإلى يومنا هذا. وكان إرث أولهما، أعني الشافعي، علماً شرعياً، رفعه الأخير إلى مرتبة العقيدة الشرعية، فارتقت فيه السنة النبوية -أعني أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته، المنقولة من خلال الحديث إلى مكانة الصّ المقدّس إلى جانب القرآن. وأما إرث الزائد الثاني -أعني ابن حنبل- فكان ذا شقين، أولهما: مقاومته السلمية لمحنة «خلق القرآن»، التي وقعت بعيد وفاة الشافعي، فقد أفضى تمسكه بأن القرآن كلام الله الأزلي غير المخلوق إلى دحر المحنة في الأخير. وثانيهما: عمله المصني على ترتيب الحديث وفقاً للأساسيد؛ تلبيةً لضرورات النقد التاريخي لمصادر الحديث، واختباراً لصحتها.

استحدث الشافعي -في خضم كفاحه ضد عقيدة المعتزلة المستندة إلى الفلسفة- علماً فقهياً في كتابه المسمّى الرسالة، الذي قيل إن الشافعي وضعه استجابة لطلب أحد رفاقه^(٢). ولطالما عدّت رسالة الشافعي أول كتاب شامل في ذلك العلم الذي

(١) يذهب مقدسي مذهب لويس ماسيغون (Louis Massignon)، حيث يرى أن المذاهب في الإسلام الشني كانت تنظيمات نقابية (Guilds) للفقه، هي مقاربة مع نظيرتها من نقابات الفالون التي أثمرت الجامعات في السياق الأوروبي. وسيأتي تفصيل ذلك في ثانياً هذا الباب (المترجم)

(ب) هو عبد الرحمن بن مهدي، الذي أرسل يطلب من الشافعي نحو عام (١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، أن يضع له كتاباً فيه معاني لقرآن، ويجمع فيه قبول الأخبار وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمسح من القرآن والسنة، فأجاب الشافعي في رسالة بما تيسر له من ذلك؛ لذا عرفت بسبب الأسر الرسالة، ثم أعاد الشافعي تأليف الرسالة مرة ثانية إبان مقامه بمصر، ومن ثم عُرفت بين الناس بالرسالة الجديدة، =

أطلق عليه فيما بعد اسم علم أصول الفقه. وعلى الرغم من أن ترجمة هذا المصطلح (إلى الإنجليزية) على أنه (Legal theory) أو (Methodology of the law) تنطبق بالفعل على ما آلت إليه حال علم أصول الفقه بحلول نهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، إلا أن رسالة الشافعي في حذ ذاتها لم تشمل على نظرية تشريعية أو فلسفية ما قط. بيد أنها احتوت على منهج فقهي للتشريع الديني في الإسلام، غطى نطاق الدنيا والدين المؤمنين. وعلى هذا النحو، حصن الشافعي مذهب أهل الحديث بترياق قوي ضد مسموم الكلام. وكان هذا الترياق قويًا؛ وذلك لأن العقيدة الشرعية عند الشافعي استندت مباشرة إلى القرآن والسنة.

وقد حالف الترفيق فخر الدين الرازي (ت عام ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) في اختيار المصطلح الصحيح في تسمية هذا العلم الذي أسسه الشافعي، وهو علم الشرع، أي ذلك العلم الذي يعنى بمسائل الوحي وقضاياها، ويعنى بالكشف عن الشريعة. وقارن الرازي هذا العلم بعلم العقل، الذي ارتبط وثيقًا بفكر أرسطوطاليس (Aristotle) خاصة، بيد أنه كان أيضًا مرتبًا للمعتزلة من أهل الكلام دون غيرهم من الفرق، فهم أولئك المعثون بـ الكلام والمنافحون عن أولوية العقل^(٣).

[٤] / ويواجه الدارس لتاريخ علم أصول الفقه بعض الظواهر المدهشة حقًا، ليس أولها تلك الفجوة الزمنية الفاصلة بين ظهور رسالة الشافعي في نهاية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وظهور المصنفات الأولى الشاملة التي وصلتنا في حقل أصول الفقه، وهو موضوع رسالة الشافعي. وتعود أولى تلك الأعمال المهمة إلى مصنفين كانوا قد نضوا نحبهم في أوائل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، أي بعد انقضاء قرنين من الزمان من عصر الشافعي. وقد وضع أولئك المؤلفون هذه الأعمال قبيل دخول القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر لميلادي، ويتبدى ذلك واضحًا في الكتابات المتأخرة التي نقلت من تلك الأعمال المعنية هنا،

= وهي التي بس ألبينا، ولم يسبقها الشافعي، وإنما كان يدعوها «الكتاب»، و«كتابي» ونحو ذلك. والشاهر أنه أملاها شأنها في ذلك شأن سائر كتبه - على كونه الزبيد بن سليمان المرادي (ت ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م) (المرجع)

والتي تُعزى إلى أولئك المؤلفين المشار إليهم آنفاً. وتُظهر هذه الأعمال زيفاً واضحاً عن التُهج الذي انتهجه الشافعي في رسالته، وتُشير تلك الثُقولات -عن أولئك الكتاب الأوائل- إلى أن ذلك الزُيغ قد بدأت إرهاباته في عصر الشافعي نفسه. إذاً، فما هي طبيعة ذلك الزُيغ؟

لا تُعالج رسالة الشافعي مشكلة واحدة -تُعرف فتُذكر- تقع في نطاق اهتمام علم الكلام، أو حتى فلسفة التشريع. فعلى مدار كتابه، التزم الشافعي بالفقه بصرامة، أو ما يُطلق عليه بالإنجليزية (Positive law)، أو أصول الفقه (Legal methodology) المتأصّلين في الكتاب والسنة فحسب، ولم يتعد ذلك إلى غيره قط. بيد أنني أجد أن ذلك العلم الذي أسسه الشافعي، بوصفه تريباً ضد سُوموم الكلام، سرعان ما ضَمَّ إلى صفوف دارسيه والمصنّفين فيه، نفراً من أولئك الذين سبق أن نعتهم الشافعي بـ «أهل الكلام» بعد انقضاء نحو قرنين من وفاته. وفيما يبي بعض مشكلات فلسفة الاعتقاد وفلسفة التشريع التي عولجت في تلك الأعمال المبكرة في حقل أصول الفقه:

(١) مسألة التحسين والتفبيح.

(٢) مسألة العلاقة بين العقل والشّرع.

(٣) مسألة حكم الأفعال قبل ورود الشّرع.

(٤) مسألة الحظر والإباحة.

(٥) مسألة تكليف ما لا يُطاق.

(٦) مسألة تكليف المعدوم.

لم يكثر الشافعي قط لأي من تلك القضايا المذكورة آنفاً في رسالته. وفي هذا السياق، لُت جوزيف شاخت (Joseph Schacht) النّظر إلى أن الشافعي لم يكثر قط للفضية الفلسفية الشرعية المتمثلة في «ما إذا كان الأصل في الأشياء الإباحة،

إلّا ما حُظر منها بعينه، أو كانت محظورة في الأصل، إلّا ما أبيح منها بعينه^(١١١).

وقد أسهب العالم المرموق والفقير الشافعي الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) - ويطلق عليه في الغرب اللاتيني (Algazel) - في الحديث عن التّعدّيات التي جرت من جانب بعض العلوم الأخرى على مجال علم أصول الفقه. وأشار إلى إسراف المصنّفين فيه أي في علم أصول الفقه - في خلطه بغيره من علوم الفقه أو الكلام أو النحو، بحيث توقّف نوع ذلك الخلط على مجال التخصّص الأصلي للمصنّف في علم أصول الفقه. وما أن مرغ الغزالي من هذا، حتى وجّه حديثه إلى القارئ قائلاً:

«وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط فإننا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه؛ لأنّ المقطاع عن المؤلف شديد، والثّمس عن العرب نافرة»^(١١٢).

(١١) / ثمّ خصّص الغزالي فصلاً كاملاً عن المنطق، قائلاً: إنّ هذا العلم يعني المنطق - لا ينتمي إلى أصول الفقه ضربة لازب، وبناء على هذا خير الغزالي تلامذته بين دراسة ذلك الفصل أو طرحه ظهرياً، قائلاً:

«فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدّمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأوّل وإنّ ذلك هو أوّل أصول الفقه»^(١١٣).

فما الذي أدّى إلى نوع تلك التّأثيرات في معالم علم أصول الفقه، وهو ذلك العلم الذي خصّ به أهل الحديث منذ نشأته الأولى؟ لم يخلُ هذا العلم الشرعي من فلسفة الكلام وحسب، بل خلا أيضاً من فلسفة التشريع، التي أقمحت عليه إحقاقاً فيما بعد، ومن ثمّ احتلّطت بالموضوعات التي ونعت في نطاق اهتمام علم الكلام

(١) هي مسألة «استصحاب الحكم الأصولي بالأسب» وجمهور الفقهاء على أنّ الأصل في الأشياء الإباحة ويوقّف فيها بعض الفقهاء، فقالوا لا تدري ما هو حكم الأشياء قبل ورود الشرع، وهذه هو مذهب الأشعري، وأبي بكر الصبري، وبعض الشافعية. وذهب بعض أهل الحديث إلى أنّ الأصل في الأشياء الحرمة. انظر: محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عزو هبة، (دمشق: دار الكتاب العربي، ١٩٩٩)، ٢: ٢٨٣-٢٨٧. (المترجم)

على نحو تام، وصنّف فيها المنكلمون، المتممون إلى تلك الفرقة التي جهر الشافعي بيقضها بقوله: «ما شئنا أن يغض إلّا من الكلام وأهله»^(١). يجدر بنا أن نبحث عن إجابة لهذا السؤال في تاريخ تلك القرون الممتدة بين ظهور رسالة الشافعي ومستهل القرن الخامس لهجري/ الحادي عشر الميلادي، ومسجد الإجابة في بدايات تلك القرون الثلاثة الفاصلة، إذ حملت كلّ منها حدثاً جليلاً اختصت به، وهي: المحنة، ثمّ الفتنة، ثمّ إعلان الاعتقاد القادري، وهي ثلاثة معالم من الأهمية مكان في تاريخ الإسلام.

ثانياً: ثلاثة معالم على طريق انتصار مذهب أهل الحديث

(١) المحنة

بدأت إرهابيات تلك المحنة في عهد المأمون (خلافته: ١٩٨ - ٢١٨ هـ/ ٩١٣ - ٨٣٣ م)، وبلغت ذروتها في عهود ثلاثة من الخلفاء من بعده، وهم: المعتصم (خلافته: ٢١٨ - ٢٢٧ هـ/ ٨٣٣ - ٨٤٢ م)، ثمّ الواثق (خلافته: ٢٢٧ - ٢٣٢ هـ/ ٨٤٢ - ٨٤٧ م)، ثمّ المتوكل (خلافته: ٢٣٢ - ٢٤٧ هـ/ ٨٤٧ - ٨٦١ م). وامتدت تلك المحنة لنحو خمسة عشر عاماً، وإن شئت الدقة قل: منذ عام ٢١٨ هـ إلى عام ٢٣٣ هـ (٨٤٨/٨٣٣ م). وبحلول نهاية السنة الثانية من خلافة المتوكل على الله، كان الحلبة قد قلب ظهر المجنّ للمعتزلة، ونحو منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، انتصر أهل الحديث على أهل العقل من المعتزلة انتصاراً مؤزراً تحت لواء بطل المحنة ومفادها، أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ/ ٨٥٥ م)^(٢).

وإن نظرنا بعين الاعتبار إلى أنّ مسيرة الشافعي قد مثلت الانتصار الأول على أهل العقل في عصره، حيث كان هو بطل أهل الحديث المظفر، فإنّ انتصار أحمد لم يكن من ثمّ الهزيمة الأولى لأهل العقل، بل بالأحرى هزيمتهم الثانية. وبين هذين الانكسارين، حشد الاعتزال كلّ ما أوتي من قوّة بعية سحق المقاومة العنيدة لأهل الحديث. وفي غضون تلك الحقبة، حظي الاعتزال بدهم الساعلة

العلمانية^(١) خلال عهد ثلاثة خلفاء ومستهل عهد الخليفة الرابع، حتى فرّز الخليفة المتوكل فحجر هذه الفرقة العقلانية؛ أيّسّا منها. ولم يكتب الخليفة بهجرها، بل ناضبها المدا كذلآ. وعلى الرغم من أنّ المحتزلة كانوا قد اندخروا على الشاحة السياسية، إلّا أنّهم كانوا أبعد ما يكونون عن ذلك على الشاحة الثقافية؛ إذ لم يُلقوا بأسلحتهم العقلانية بعد.

(٧) الفتنة

(١٦) انشقّ الأشعري (ت ٣٢٤هـ / ٩٣٥م) عن المعتزلة، ومال إلى / معسكر أهل الحديث. وفي كتابه المسمّى الإبانة - الذي قيل: إنه كان آخر أعماله - وضع الأشعري نفسه تحت راية أحمد بن حنبل، وجهر بأنّه من أتباعه - على نحو واضح لا مجال للبس فيه - معتقداً فيما قاله، ومتبرئاً من أولئك الذين خالفوه، واستطرد الأشعري مفسراً:

«لأنّ الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقنع به بدع المبتدعين، وزيع الزائفين، وشكّ الشاكين»^(٢).

أثار الأشعري فتنة انتهت بانتصار جديد لأهل الحديث على حساب أهل العقل. ومع ذلك كان أهل الحديث قد حقّقوا انتصارات هامشية على أهل العقل خلال هذا القرن عبته. فعلى سبيل المثال، كادت قراءة ابن شنبوذ (ت ٣٢٨هـ / ٩٤٠م)^(٣)،

(١) حرفياً في الأصل الإنجليزي: الذراع العلمانية (Secular arm)، ولست أرى التوفيق قد حالف مقدسي في هذه العبارة التي تطوي على مقاربة مع التاريخ الأوروبي الوسيط، حيث تنارع الأباطرة والبابوات السلطتين العلمانية والروحية. (المرحّم)

(ب) أبو الحسن محمد بن أحمد بن أيوب بن الضلت بن شنبوذ المقرئ (ت ٣٢٨هـ / ٩٣٩م). له ترجمة وافية في الشهي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق شّار عوّاد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣)، ٥٥٣ ٧. ولإلمامه عن قراءة ابن شنبوذ الشادة انظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ١٥٧-١٥٨. وقد =

وهو العالم المعاصر للأشعري، الشدّة للقرآن أن تؤدي به. واستنفاذاً لראسه، اضطرّ إلى التوقيع على استتابة تخلى بموجبها عن قراءته المنكرة.

ولو افترضنا جدلاً أن المعتزلة تمكّنوا من فرض مذهبهم - وقد علمت أنهم كانوا يسقون لفرض مذهبهم القائل بخلق القرآن على الفقهاء خلال المحنة، وإن كانوا قد باءوا بالخسران في الأخير - ما كان ابن شسّير ذليضطرّ عندئذ إلى التراجع عن قراءته الشدّة. أمّا وقد اضطرّ إلى ذلك التراجع، فإن اضطراره إلى توقيع تلك الاستتابة، إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على ذلك الطابع المقدّس الأزلّي للقرآن، وعلى وجوب الحفاظ عليه كما هو، وكان ذاك عاقبة من عواقب فشل المحنة في تحقيق أهدافها^(١).

كان القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي القرن الذي شهد انتشار المذهب الشافعي في جميع أرجاء العالم الإسلامي. وهو أيضاً القرن الذي شهد نُضجَ علم أصول الفقه على أساس فنّ المناظرة الذي كان قد بلغ ذروة تطوّره آنذاك^(٢). وفيما يتعلّق بالحديث النبوي، سبق أن أشار «شاخ» إلى تلك الأهمية التي علّقها الشافعي عليه، بحيث أصبح الحديث مرادفاً - في مذهب الشافعي - لـ «السنة»، وعلى هذا النحو ارتقت الأحاديث النبوية إلى مرتبة القرآن، ووضع الشافعي أساساً متيناً لمذهب أهل الحديث في خضمّ نضاله ضد أهل العقل.

أقام الشافعي الفقه على الحديث إلى حدّ لم يكن لمذهبه معه بدّ من الافتراق عن مذهب أبي حنيفة (ت ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م) وتلاميذه، حيث غلب عنصر الرأي على الفقه الحنفي، وذلك بخلاف مذهب أهل الحديث، الذي كانت الغلبة فيه للحديث. بعبارة أخرى: أضحى فقه الحديث طرف نقيض لـ فقه الرأي. ثم ما لبث الفقه أن تطوّر لاحقاً من خلال استحداث الجدول لمعالجة المسائل الخلافية، مما ارتقى بالخلاف الفقهي إلى مرتبة الفنّ. وأضحى مصطلح العلم مرادفاً لـ الفقه خاصّة، ولـ «العلوم الشرعية» عامّة في اصطلاحات الفقهاء.

* أبدى العلماء المتأخرون تعاطفهم مع ابن شسّير في مسألة إكراهه على الاستتابة في تلك المعصية التي أوما لها مقدسي أعلاه، فرأى الذهبي أنه إنما نُفِىَ عليه رأيه لا روايته. وهو مجتهد في ذلك محض، وقد فعل ما يسوّغ فيه الاجتهاد. (المترجم)

كفن سبب أهمية الفقه ومنهجه - أعني علم أصول الفقه، بوصفه العقيدة الشرعية في الإسلام - في أساس سلطة التدريس (Magisterium)، وأعني بها: السلطة الشرعية للتدريس في قضايا العقيدة والشعائر. ف عندما تصدّى الفقيه الشافعي أبو إسحاق / الشيرازي (ت ٤٧٦هـ / ١٠٨٣م) لجمع تراجم الفقهاء^(١) في طبقاته في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، كان هدفه المعلن إقامة حدود تلك السلطة في حفل علم الفقه وترسيخها. ومن ثمّ تعرّض لأصول خلفات الفقه، راداً إيّاها إلى النبي (ﷺ)، ثمّ إلى الأئمة المختارين أعلاماً للمذاهب السنية من بعده، أو «القديسين الرعاة» (Patron saints)، إن حاز هذا التعبير^(٢). ثمّ يتبع الشيرازي سلسلة الفقهاء في كل مذهب من المذاهب المقيمة التي كانت على عهده كابراً عن كابر، وصلها جميعاً بالنبي (ﷺ). ثمّ تعرّض للروايات الموثوقة التي تُعزى إلى النبي (ﷺ) نفسه بوصفه أوّل فقيه مُقتب، ثمّ ما فتى يتتبّع تلك السلاسل من الفقهاء خلال الأجيال حتى وصلها بعصره؛ ليخلص الشيرازي - في الأخير - إلى أنّ الحديث والفقه فحسب كان لهما أصول في سنة النبي (ﷺ)، وليس الكلام أو الفلسفة على الإطلاق.

روى الشيرازي - في هذا الصدد - رويتين، مفاد كل منهما رؤية شوهدها فيها النبي (ﷺ) وستل عمّا إذا كان الرأى لأبي حنيفة، أو فقه الشافعي، هو الأولى بالاتباع إن رام العراء التأسي بسنّته؛ ثمّ خلص الشيرازي إلى أنّ الشافعي هو حامل لواء سنة النبي (ﷺ)، وليس أبا حنيفة (ت ١٥٠هـ / ٧٦٧م)، ففي كلتا الروايتين كانت إجابة النبي (ﷺ) هي نفسها:

«يا رسول الله، قد تفقّهت بقول أبي حنيفة أتأخذ به؟ فقال: لا، فقلت:

(١) ذلك التعبير مأثور في المسيحية في سياق الحركات الدينية والأهوتية، والكنائس التي كانت تُنسب ومربّياً إلى قديسين بأسمهم؛ إضافة للشرعية، أو انتماساً للبركة. وقد أبدى مقدسي - الذي يُخاطب القارئ العربي - تردّداً في استخدام هذا التعبير في جنب الإسلام، كما يتضح من لسياق أعلاه، بقوله «إن جاز هذا التعبير» (so to speak). وعموماً فليس في الإسلام بعد النبوة إلا الصديقية والولاية في منازل المزمّنين بعد الأنبياء، وكلتاهما لا تشتملان على العصمة التي تنطوي عليها القداسة بالضرورة، ولذلك فاستعمال هذا التعبير لا يماسك السياق. (المترجم)

أخذ يقول مالك بن أنس؟ فقال: خذ منه ما وفق مستي، قلت: فأخذ يقول الشافعي؟ قال: ما هو له يقول، إلا أنه أخذ بمستى ورد على من خالفها^(١).

وفي ضوء ما تقدم، لم تكن أهمية دراسة أمر مدإ مجالس الفقه وأوليتها ونسبتها إلى النبي ﷺ، إلا أساساً لإقامة سلطة التدريس (Magisterium) في علم الفقه، وترسيخاً لحدودها.

لم يمض وقت طویل على وفاة الأشعري -الذي انشق عن المعتزلة، وأعلن انحيازَه إلى معسكر الحنابلة من أهل الحديث- إلا وشهد ذلك القرن عينه -أعني القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي- ظهورَ مذهب عقلائي جديد، أطلق عليه «الأشعرية»، نسبةً إلى الأشعري، وحمل في طياته علاقة شكلية بأهل الحديث منذ ادعى مؤسسه الانتساب إليهم. وكانت الأشعرية حركة تهدف إلى التوسط والاعتدال، فجاءت على التقيص من عقلانية المعتزلة، التي عُذت حركة متطرفة. وليس بين أيدينا ما يُعيننا على الوقوف على توقيت ظهور هذه الحركة على نحو دقيق، ولكننا -في أعقاب نهاية ذلك القرن- نجد أن الأمر كاد يقلب إلى صراع، لم تدَرَ حاه بين الأشاعرة وأهل الحديث -الذين انشق معسكرُ الأشعري عنهم- بل ومع أهل العقل من المعتزلة أيضاً.

وقدّم كتب التاريخ التي وصلتنا هذه الصراعات ليس على أنها صراعات دارت

(١) في طبقات الفقهاء للشيرازي ورويان كما ذكر مقدسي، تُرى الأولى لأبي جعفر محمد بن أحمد بن نصر الثرمذي (ت ٢٩٥هـ / ٩٠٧م)، وضُحى هو الوارد أعلاه، وأمّا الثانية التي أوّما إليها مقدسي فهي تُعزى لأبي عبد الله محمد بن نصر المروزي (ت ٢٩٤هـ / ٩٠٦م)، ودأبها:

«فبينما أنا قاعد في مسجد رسول الله ﷺ في المدينة إذ أغفبت [غفاه]، رأت النبي ﷺ في المنام فقلت: يا رسول الله، أكتب رأي أبي حنيفة؟ فقال: لا. فقلت: رأي مالك؟ قال: أكتب ما وافق حديثي. قلت: أكتب رأي الشافعي؟ بطأوا وأشبهه النصارى وقال: هؤلاء رأي ليس بالزاي، هو رد على من خالف شتي قال (أي المروزي): فخرجت في إثر هذه الرؤيا إلى مصر فكتبت كتب الشافعي»

انظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق [حسان عباس]، (بيروت: دار الراءد العربي، ١٩٧٠)، ١٠٥، ١٠٧ على الترتيب (المترجم)

بين حركات عقائدية، وقف فيها المعتزلة في مواجهة الأشاعرة، أو واجه أهل السنة (أهل الحديث) أهل العقل على نحو سافر، بل قدّمنا لنا بحث مسّيات مضلّلة وفقاً لاتسماءات هؤلاء الخصوم الفقهية والمذهبية. وهكذا كتب المؤرّخون المعاصرون لتلك الحوادث عن الصراع الدائر بين «الحنفية» وبين «الشّافعية»، وكان يجتذر بهم أن يقولوا: «المعتزلة» ضد «الأشاعرة». وعلى هذا النحو عمّلت هذه المصطلحات المضلّلة على التشويش على المؤرّخين فيما يتعلّق بالتوصيف الصّحيح لها، ومن ثمّ ظهرت عقلانية الأشعري الجديدة كما لو كانت توأمًا لمذهب الشّافعية من أهل الحديث خاصّة.

٢) إعلان الاعتقاد القادري

كان الكفاح الطويل لأهل السنة ضدّ العقلانية، على اختلاف أمكانها، قد وصل إلى ذروته في بدايات القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، كما يتجلّى في مرسوم العقيدة الشّنية الذي أصدره الخليفة القادر بالله (خلافته: ٣٨١-٤٢٢هـ/ ٩٩١-١٠٣١م)، ومن هنا عُرف ذلك المرسوم بالاعتقاد القادري. ومثل الاعتقاد القادري انتصارًا لم يسبق له مثيل لأهل الحديث، حيث أدان هذا الاعتقاد الزّيغ عن عقيدتهم.

وقد وصلتنا صيغة ذلك الاعتقاد من خلال روايات أهل الحديث من المذهبين الحنبلي والشّافعي خاصة فقد سجّله ابن الجوزي الحنبلي (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) في تاريخه المسّمي المُتَظَم، روايةً عن لمحدث الشّافعي أبي الفضل ابن ناصر (ت ٥٥٠هـ/ ١١٥٥م) عن أبي الحسين ابن القزّاء الحنبلي (ت ٥٢٦هـ/ ١١٣٣م). واستشهد ابن الجوزي بنصّ هذا الاعتقاد -حرفاً فحرفاً- في غضون تاريخه لحوادث عام ٤٣٣هـ (١٠٤١-١٠٤٢م)^(١٤). وأرّخ أبو الحسين ابن القزّاء القراءة العامة للاعتقاد القادري بعام ٤٣٢هـ^(١٥). ثمّ قرئ على رءوس الأشهاد -غير مرّة- في خلافة القادر ثمّ ابنه القائم (خلافته: ٤٢٢-٤٧٧هـ/ ١٠٣١-١٠٧٥م) من بعده، وفقاً لمؤرّخ بغداد الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م)^(١٦). وقد تُرجم الاعتقاد القادري إلى الألمانية^(١٧) ثمّ إلى الإنكليزية^(١٨) فالفرنسية^(١٩).

ومن لَدُنْ هَذَا التَّأْرِخِ، أَضْحَى بِإِمَّاكَانِ الْمُسْلِمِ الَّذِي يَعْتَقِدُ عَقِيدَةَ مَا، أَوْ يَمَارِسُ قَعْمِيرَةَ مَا، وَيَشْتَبِهُ فِي مَخَالَفَتِهَا لِلشُّنَّةِ، أَنْ يُزِيلَ تِلْكَ الرِّبَّةَ بِسَهُولَةٍ مِنْ خِلَالِ مَجَاهِرَتِهِ بِالتَّمَسُّكِ بِعَقِيدَةِ أَهْلِ الشُّنَّةِ؛ وَلَكِي يَكُونَ عَلَيَّ يَتْنَةٍ مِنْ أَمْرِهِ، كَانَ الْقَارِئُ بِحَاجَةٍ إِلَى مَقَارَنَةِ النَّقَاطِ الرَّئِيسَةِ فِي الْإِعْتِقَادِ الْقَادِرِيِّ مَعَ تِلْكَ الْإِعْتِقَادَاتِ الْفَرْدِيَّةِ. وَمِثْلُ تِلْكَ الْإِعْتِقَادَاتِ نَجِدُهَا هُنَا وَهَنَاكَ فِي الْمَصَادِرِ الْمَعَاصِرَةِ، وَغَالِبًا مَا عُبِّرَتْ عَنْهَا تِلْكَ الْمَصَادِرُ بِاسْتِعْمَالِ الْمَصْطَلَحَاتِ نَفْسَهَا تَعْرِيفًا. وَقَدْ تَعَثَّرَ عَلَى مِثْلِ هَذِهِ الْإِعْتِقَادَاتِ الْمَعْلَنَةِ فِي بَعْضِ كُتُبِ الطَّبَقَاتِ وَالتَّرَاحِمِ الْعَائِدَةِ لِمَخْتَلَفِ الْمَذَاهِبِ الْفَقْهِيَّةِ، وَلَكِنَّكَ لَنْ تَجِدَهَا غَزِيرَةً كَمَا سَتَجِدُهَا فِي كُتُبِ الطَّبَقَاتِ الْعَائِدَةِ لِلْمَذْهَبِ الْحَنْبَلِيِّ خَاصَّةً، وَلَا سَيِّمًا بَيْنَ الْفُقَهَاءِ الْحَنْبَلَةِ الْمُتَصَوِّفَةِ^(١).

مَرَّ الْإِعْتِقَادُ الْقَادِرِيُّ بِمَرَاحِلٍ طَوِيلَةٍ لِيُخْرِجَ فِي صِيغَتِهِ الْأَخِيرَةِ، فَقَدْ كَانَ تَنَاجًا لِسُلْسِلَةٍ مِنَ الرِّسَالِاتِ الَّتِي أَصْدَرَهَا الْخَلِيفَةُ الْقَادِرُ بَيْنَ عَامِي (٤٠٨ هـ/ ١٠١٧ م). وَتُظْهِرُ حِرَاسَةَ هَذَا الْإِعْتِقَادِ أَنْ مَحْتَوَاهُ كَانَ مُوجَّهًا فِي الْأَسَاسِ ضَدَّ الْمَجْتَمَعَةِ وَالْكَرَّامِيَّةِ وَالشَّيْعَةِ (وَلَا سَيِّمًا الْغَلَاةَ مِنَ الرَّاغِبَةِ وَالْإِسْمَاعِيلِيَّةِ)، وَالْأَشَاعِرَةِ، وَالْمَعْتَرِزَةِ^(٢). وَذَلِكَ هُوَ الْجَانِبُ السَّلْبِيُّ لِلْإِعْتِقَادِ. أَمَّا عَلَى صَعِيدِ الْجَانِبِ الْإِبْجَابِيِّ، فَقَدْ عُرِفَ ذَلِكَ الْإِعْتِقَادُ أَصُولُ الدِّينِ بِوَصْفِهَا الْمَقُولَاتِ النَّاسِيَّةِ لِلْإِيمَانِ، فَمِيزَ هَذَا الْحَقْلُ عَنْ فِلْسَفَةِ الْعَقِيدَةِ أَوْ الْكَلَامِ، وَمِنْ ثَمَّ فَقَدْ حُظِرَ الْكَلَامُ بِوَصْفِهِ مَوْضُوعًا لِلدِّرَاسَةِ فِي مَنَاحِجِ مَدَارِسِ الْفَقْهِ، بَلْ إِنَّ شَتَّى قُلٍّ فِي جَمِيعِ مَوْسُئَاتِ التَّعْلِيمِ الَّتِي اسْتَنْدَتْ إِلَى الْوَقْفِ فِي وَاقِعِ الْأَمْرِ.

(١) انظر على سبيل المثال: اعتقاد أحمد بن حنبل، في ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة (نشرة العقي)، ١: ٢٤ وما يليها؛ اعتقاد أبي علي البرتهاري في طبقات الحنابلة، ٢: ١٩ وما بعدها؛ اعتقاد عدوس ابن مالك المطَّار [نقلًا عن أحمد]، طبقات الحنابلة، ١: ٢٤٢ وما يليها؛ واعتقاد محمد بن إفرس ابن المنذير بن داود بن مهران الحنظلي الرازي، طبقات الحنابلة، ١: ٢٨٦ وما يليها؛ واعتقاد محمد ابن حبيب الأندلسي [نقلًا عن أحمد]، ١: ٢٩٤ وما يليها؛ اعتقاد محمد بن يوسف الشَّخْصِي [نقلًا عن أحمد]، ١: ٣٢٩ وما يليها؛ اعتقاد القاضي أبي يعلى بن القزَّاء، نفسه، ٢: ٢٠٨ وما يليها؛ واتبه أيضًا إلى تلك العبارات التي نفِثَ فِي كُتُبِ الطَّبَقَاتِ وَتَرَاجُمِ الْفُقَهَاءِ وَالْمَحْتَلِّينَ مِنْ قَبْلِهِ كَانَ حَسَنُ الْإِعْتِقَادِ، كَانَ سَلِيمُ الْإِعْتِقَادِ، كَانَ عَقْدَاهُ جَيِّدًا، وَمَا يَجْرِي مَجْرَى تِلْكَ الْعِبَارَاتِ. (المترجم)

وفوق ذلك، فإنني أجد علاقة وطيدة بين الاعتقاد القادري ولائحة الذهبية (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٧م) لأئمة العلماء من رؤساء الفرق على رأس القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وهي لائحة تجدها في ترجمة الخليفة القادر الذي أصدر تلك العقيدة، حيث حملت كل من لائحة الذهبية والاعتقاد القادري رسالة أهل الحديث عنها.

وإن أنعمنا النظر في حوادث القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، فسنجد أن المؤرخ وصاحب تراجم والمحدث الشافعي شمس الدين الذهبي، قد أعد قائمة برؤساء الفرق الذين قضوا نحبتهم في مستهل ذلك القرن، وهي قائمة جديرة بالتأمل حقاً. وأورد الذهبي قائمته تلك في سياق ترجمته للخليفة القادر بالله -وقد علمت أن هذا الحيفة هو الذي أقر بنشر الاعتقاد القادري المذكور آنفاً- في ثانياً تاريخه لوفيت عام (٤٢٢هـ / ١٠٣١م)^(١). والذي يجدر بنا أن نلفت النظر إليه هنا، هو ذلك الارتباط الوثيق بين محتوى الاعتقاد القادري وفحوى قائمة الذهبية، ولا سيما فيما يتعلق بالفرق التي ناضت أهل لحديث العدا. وقد نقل الشيوطي (ت ٩١١هـ / ١٥٠٥م)^(٢) قائمة الذهبية^(٣) في كتابه المسمى تاريخ لخلقاء، قال الشيوطي.

(أ) وردت تلك القائمة في ترجمة «أبي عبد الله محمد بن الهيثم»، رأس الكرامية، وليس في سياق ترجمة الذهبي للحيفة القادر بالله، انظر الذهبي، تاريخ الإسلام، ٩، ١٢١-١٢٢، (المرجم)
(ب) يبدو أن مقدسي لم يمارد تاريخ الإسلام وروايات المشاهير والأعلام لشمس الدين الذهبي إذ سيذكر في حواشي الباب الأول من هذا الكتاب أن كتاب «تاريخ الإسلام ما زال مخطوطاً» وكأنه يعتمد للقارئ على نحو غير مباشر عن عدم استقاء المادة من المصدر الأولي مباشرة. (المرجم)
(ج) أصل كلام الذهبي في كتابه تاريخ الإسلام

وهو الذي يعني محمد بن الهيثم) ناصر الإمام أبا بكر ابن فورك بحضرة السلطان محمود بن سنكتين، وليس للكرامية مثله في معرفة الكلام والنظر، فهو لي رمانه واس طائفة، وأعزهم وأعنيهم، كما أن القاضي عبد الجبار في هذا العصر رأس المعترلة، وأما إسحاق الإسفراييني وأبو الأشعرية، والشيخ المفيد وأبو الرضا، ولما الحسن الحشامي وأبو القزويني، وأبو عبد الرحمن السلمي وأبو الطوفيق، وأما عمر ابن دزاع وأبو الشعراء، والسلطان محمود وأبو الملوك، والمحقق عبد الغني الأزدي وأبو المحدثين، وابن هلال وأبو المجزئين».

انظر الذهبي، تاريخ الإسلام، ٩: ١٢١-١٢٢، (المرجم)

«قال للذهبي: كان في هذا العصر رأس الأشعرية: أبو إسحاق الإسفهاني (ت ٤١٨ هـ / ١٠٢٧ م)، ورأس المعتزلة: القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ / ١٠٢٤ م)، ورأس الزائدية الشيخ المهد (ت ٤١٣ هـ / ١٠٢٢ م)، ورأس الكرامية: محمد بن الهيثم^(١)».

ورأس الفراء: أبو الحسن الحاقسي (ت ٤١٧ هـ / ١٠٢٦ م)، ورأس المحدثين: الحافظ عبد الغني بن سعيد (ت ٤٠٩ هـ / ١٠١٨ م)، ورأس الصوفية: أبو عبد الرحمن السلمي (ت ٤١٢ هـ / ١٠٢١ م)، ورأس الشعراء: أبو عمر بن دُرّاج (ت ٤٢١ هـ / ١٠٣٠ م)، ورأس المجودين: ابن الهيثم (ت ٤١٣ هـ / ١٠٢٢ م)، ورأس الملوك: السلطان محمود بن سبكتكين (ت ٤٢١ هـ / ١٠٣٠ م)^(٢).

تكوّنت قائمة الذهبي من أئمة قفّسوا بحبهم في النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. وقد فُشحتْها عامداً إلى قسمين على النحو الذي تراه؛ وذلك لأنني أعتقد أن هؤلاء الأئمة قد مثّلوا مجموعتين متميزتين عند الذهبي، أولاهما: مثّلت الفريق الذي نظر إليه الذهبي بازدراء، وذلك على نحو مختلف عن المجموعة الثانية التي حظيت بإجلال الذهبي وتقديره، وحرّضت أن نلاحظ أن رؤساء تلك الفرق الذين وردت أسماؤهم في المجموعة الأولى إنما ذُكروا وفقاً لانتماءاتهم إلى فريق أهل العقل. كما ينبغي علينا أن نلاحظ أيضاً أن الذهبي كان شافِعياً من أهل الحديث، وأن من وردت أسماؤهم في المجموعة الثانية إنما كانوا أئمة في علوم الشرع، والحقول الفرعية المُتبعة عنها، وهم أولئك الذين ذكرهم الذهبي بإجلال، كما أبدى ذلك الإجلال نفسه عند ذكره الاسم الأخير في ذيل تلك المجموعة، وهو محمود بن سبكتكين، أي ذاك السلطان الذي لم يأل جهداً ولم يأخِر وسعاً، في سبيل تنفيذ السياسات الشنية التي أمر بها الخليفة القادر بالله، في الأراضي الواقعة تحت سلطانه، وبالحزم الواجب^(٣).

(١) قال الذهبي في حوادث عام (٤٠٨ هـ / ١٠١٧ م):

«واستل بعين الدولة محمود بن سبكتكين أمر القادر بالله، وبثّ شئته في أعماله بخراسان وغيرها في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والفراطية والجمعية»

ومما نعدّه من قَبيل الملحوظات ذات الأهمية البالغة أيضاً - فيم يتعلق بهذه القائمة - غياب العلوم الشرعية، أعني: الفقه، وأصول الفقه، ويجري مجرى تلك الملحوظة أيضاً ما لحظناه من أنّ السُّبُوطي - بدوره - لم يذكر هذين الحقلين قطُّ في تذييله على قائمة الدَّهبي^(٢٥).

ترعرعت لعلوم الشَّريعة وانتشرت في جميع أنحاء المشرق من أرض الخلافة، وليس من قَبيل الرارِد على الإطلاق أنّ تلك التحوّلات الجذرية قد غابت عن ذهن الدَّهبي. وكما ذكرت آنفاً، كان القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي هو قرن مدارس الفقه، وهو نفسه القرن الذي تطوّر فيه الجدل والتعميق في الدِّراسات الفقهية، مما أدّى إلى ظهور المدوّنات الكبرى في الفقه^(٢٦). وعلى هذا النحو ظهرت الدِّراسات الفقهية والمؤسّسات التي دُرّس الفقه فيها في النّصف الثاني من ذلك القرن. كيف لنا - إذاً - أن نعقل إغفال الدَّهبي، وهو صاحب تلك الموسوعة الضَّخمة المسماة تاريخ الإسلام^(٢٧)، ذكر كبار الفقهاء من أرباب العلوم الشَّريعة؟! أعني الفقه وأصول الفقه خاصة.

[١١] / حلّ تلك المعضلة - فيما نرى - هو أنّ الدَّهبي ذكر هؤلاء الفقهاء في الواقع، إلّا أنّه لم يصنّفهم وقَرّ العلم الشَّرعي الذي شَهِد لهم بالإتقان فيه. لقد عدّل الدَّهبي عن ذلك، مفضّلاً أن يبرز انتماءاتهم إلى أهل العقل - التي كان من الممكن أن يتناضى عنها دون أن يثير ذلك انتباه أحد - بيد أنّه أراد التَّهويل من شأنها. إنّ أوّل اسمين من العلماء المدرّجين في قائمة الدَّهبي كانا من كبار العلماء المبرزين في الفقه وفي أصول الفقه، ولكنّ اللُّعبي غَضَّ الطُّرف عن ذلك، وسلَّط الضُّوء على انتماءهما إلى الفِرَق من أهل العقل كالأشعرية والمعتزلة على التَّرتيب، بوصفهما عالمين اشتغلا بعلم الكلام. وانتمى كلاهما إلى المذهب الشَّافعي في الفقه، مثلهما في ذلك مثل الدَّهبي نفسه، بيد أنّ الفارق كان يكمن في أنّ الدَّهبي إنما كان يتعي إلى المعسكر المناوئ، أعني الشَّافعية من أهل الحديث.

= والمشقة، وصلّهم وجنّهم، وغاصم وأمر بلعبيهم على المناهضة، وشَرَّعهم عن

ديارهم. وصار ذلك شتّى في الإسلام.

(انظر: تاريخ الإسلام، ١٨: ٩). (الترجم)

لقد أدرك الذهبي أن أبا إسحاق الإسفراييني - وهو الاسم الأول الذي نصادفه في تلك القائمة - كان عالمًا مبرزًا في الفقه وأصول الفقه، بل هو أحد أعظم الفقهاء الشافعية في عصره. كما كان هناك آخرون غيره أيضًا، وكان بإمكان الذهبي استبدال أحدهم به، وإن شئت أن أصرب مثلاً على ذلك، فقد كان يؤسع الذهبي أن يستدل به الفقيه الشافعي من أهل الحديث أبا حامد الإسفراييني (ت ٤٠٦ هـ / ١٠١٦ م)، وكان بإمكانه أيضًا أن يستشهد به بوصفه عالمًا بارزًا في الفقه وأصول الفقه، بل إن أبا حامد كان أقرب من أبي إسحاق إلى مستهل القرن الذي عناه الذهبي. إلا أنه - أعني الذهبي - لم يأت على ذكره قط، فلم هذا التجاهل الواضح لواحد من رفاق الدرب نفسه من أهل الحديث؟!

من المؤكد أن مثل هذا التجاهل لا يمكن أن يكون ناتجًا عن جهل الذهبي بقدر أبي حامد أو بقدره الراسخة في الفقه، فقد خصص له الذهبي ترجمة في كتابه العبر، جاء فيها:

«لفيه شيخ العراق وإمام الشافعية، ومن إليه انتهت رياسة المذهب»^(٣٨).

وما انفك الذهبي يخلع عبارات الثناء والتقدير على شخص أبي حامد، فوصفه بأنه أحد أعظم فقهاء عصره، ووصف كيف انتشر تلامذته في أنظار الدنيا، أو على حدّ وصيه: «طبق الأرض بالأصحاب، وكيف خُفّ تعليقه»^(٣٩) ناهزت الخمسين مجلدًا، وكيف اعتاد حضور مجلسه في الفقه زهاء سبعة طالب^(٤٠). إذا لم يكن الذهبي يعرف أبا حامد فحسب، بل كان يُقدّره حقّ قدره، بوصفه أحد أبرز فقهاء عصره.

أتري الذهبي كان معنيًا بذكر أحد الأشاعرة المبرزين خاصة؟ ولئلا م يكن أبو حامد أشعريًا قط، فقد تجاوزه الذهبي إلى غيره. إذا افترضنا هذا، سنجد أنفسنا مجددًا ملزمين بالجواب عن تساؤل آخر يطرح نفسه طرحًا، وهو: لم اختار الذهبي أبا إسحاق بوصفه أشعريًا وأهمل الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ / ١٠١٣ م)؟ ولا سيّما أن الذهبي كان يجلّ الباقلاني إجلالًا، فقد أشاد الذهبي بالحلقة التي عقدها الباقلاني لتدريس الفقه في جامع المنصور في بغداد^(٤١).

في هذا السياق لا يراد مني الشك قط في أن الذهبي كان على علم بالثقافة التي كان فيها الذي كان شريكه العالم الحنبلي المشهور ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م) في شأنه للباقلاني، حيث ذكره ابن تيمية وصفاً إياه بأنه كان أفضل المتكلمين الأشاعرة (١) ولم يوجد في أوساطهم مثله قط، لا في أسلافهم ولا في أعمالهم (٢)، وما يروح ابن تيمية يشهد بأقوال للباقلاني من كتاب الإبالة خاضعة، موافقا إياه على النهج الذي التزمه فيه رداً على الشبهات التي عرّضها المبحضة في القرآن، ولقى عقيدة بلا كيف (٣).

(١١) / من الجلي أن الذهبي لم يتجاهل الباقلاني، كما لم يتعامل أبا حامد الإسفراييني، لا سيما وأنه قد ترجم لهما بلغة كان ملؤها التقدير والإعجاب في كتابه العبر. بيد أنه لا يبدو لي أنه - أعني الذهبي - قد أفرد ترجمة لأبي إسحاق الإسفراييني، لا سيما إذا حكمنا حقيقة أن ابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ / ١٦٧٩م) قد هجر عاداته في الاعتماد على كتاب العبر للذهبي عندما نصّدى لترجمة أبي إسحاق، بينما التزم عاداته تلك في حالتي أبي حامد والباقلاني. كما لم يعتمد ابن العماد على العبر في ترجمته لـ [القاضي] عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥هـ / ١٠٢٤م) (٤)، فإن كان الذهبي قد ترجم لهذين العالمين المتكلمين في العبر، فيبدو أن ما ذكره الذهبي في ترجمتهما لم يرق ابن العماد، فتخلّى عن جاري عاداته بالنقل من العبر في ترجمتهما، أو يجوز أن ترجمتهما جاءتا مختصرتين غاية الاختصار، فأعرض ابن العماد عنهما لهذا السبب.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن الذهبي قد ذكر - بعد أبي إسحاق الإسفراييني والقاضي عبد الجبار - اسم رأس الرافضة ورأس الكرامية (٥)، ومثل كلتا الفيرتين

(١) ترجم له الذهبي بإيجاز في وفيات عام (٤١٥هـ / ١٠٢٤م) بقوله:

«القاضي عبد الجبار بن أحمد أبو الحسن الهمداني الأسدي البغدادي المعتزلي، صاحب

الكتاب، عشره في غير السنة. وروى عن أبي الحسن علي بن إبراهيم بن سلمة

العماد، والجلاب، وعبد الله بن جعفر بن فارس».

انظر: العبر، ٢: ٢٢٩. (المترجم)

(٢) بل بدأ الذهبي باسم رأس الكرامية «محمد بن الهيثم»، فتلقت القائمة إنما وردت لي ترجمة الذهبي للأخير. (المترجم)

مثل الأشعرية والمعتزلة؛ فقد كانتا مناوئتين للمُسنّة من أهل الحديث، وماهضتين لهم. وموقف ذلك، كان كلّ من أبي إسحاق وعبد الجبار شافعية في الفقه، مثلهما في ذلك مثل الذهبي نفسه. وإن سُمح لي أن أُلقي بالقول جُزأفاً، فسأقول: إن الذهبي قد ذكّر الأسماء الأربعة الأولى في قائمته بالترتيب الذي رآه بها، مظهرًا ارداءه إياهم؛ إذ إن أبا إسحاق الإسفراييني كان أوّل فقيه شافعي يُقدّم على مزج المذهب الشافعي بمذهب الأشعري الجديد، في تشويه عدّه الذهبي أشدّ خطورة من التهديد الذي مثله الاعتزال نفسه، وهو العدو اللدود القديم المعروف عن كُتب، الذي أشار إليه اسم العالم لثالي المذكور في تلك القائمة، أعني القاضي عبد لجبار.

على هذا النحو الذي عرضته آنفاً، تُشير القرائن إلى أن الذهبي إنّما أراد الإيماء إلى أن العلوم الشرعية كانت في مستهلّ القرن الخامس الهجري/ لحادي عشر الميلادي مشوبةً مختلطة بغيرها مما هو ليس من أصلها. وليت الأمر اقتصر على علم الكلام المعتزلي المُشرب وحسب، ولكنه اشتمل أيضًا على إقحام الكلام تحت مسمّى جديد، أعني المذهب الأشعري. وكان الفقهاء من أهل الحديث -سواء أولئك الشافعية أو الحنابلة، بل حتى الحنفية منهم- قد أحاطوا علمًا بتلك التحولات التي رُؤيتهم حقًا؛ إذ تسبّلت العقيدة الكلامية -المحظور تدرّسها- إلى علم الفقه، وعلم أصول الفقه، فيما عدّ إنجازًا عقليًا كان له أثرٌ بعيد المدى، فقد أضحى هذا العلم الشرعي -أعني علم أصول الفقه، الذي أسسه الشافعي ليكون دليلًا هاديًا لأهل الحديث- ملغزًا بالكلام من قِبَل أهل العقل. وعلى هذا النحو أُلّف العلماء في أصول الفقه (كما صُنّفت أعمالهم لاحقًا) وفقًا لطريقتين: طريقة الفقهاء، وطريقة المتكلمين. وكان انتهاك فلسفة عقيدة أهل العقل، والفلسفة عامّة للفقه، قد وقع بالفعل بحلول نهاية لقرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ومستهلّ لقرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وانهك إمام الفقهاء من أهل الحديث، الإسفراييني الآخر -أعني أبا حامد- حتى الشُخاع في مواجهة هذه الظاهرة ومكافحتها. وفيما يتعلّق برّدّة فعل هذا الفقيه وغيره من الفقهاء الشافعية من أهل الحديث، لدينا رواية ابن تيمية، وهو شيخ الذهبي في علوم الحديث، وذانصّها:

فوضع وفً شذو الشيع أبي حامد على أهل الكلام، حتى ميز أصول فقه الشافعي من أصول الأشعري - وعلقه عنه الإمام أبو بكر الرافضاني، / وهو عدي - وبه اقتدى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتبه المصنف^(١٢) والنصرة^(١٣) حتى لو وافق قول الأشعري رجها لأصحابها مير، وقال هو قول بعض أصحابها، وبه قامت الأشعرية، ولم يقدّم من أصحاب الشافعي، استكموا منهم ومن مذهبهم في أصول الفقه، فضلاً عن أصول الدين^(١٤).

ثالثاً: البعد الفقهي والبعد الكلامي في فقه الشافعي

للعق عند الشافعي بعدان: أولهما فقهي، وأما الآخر فكلامي. وإلى يوم الناس هذا، أولى الدارسون عنايتهم للبعد الفقهي دون الكلامي. وكان إجناتس جولدتسيهر (Ignaz Goldziher) أول من لفت الانتباه إلى ذلك البعد الفقهي، فرأى أن الشافعي إنما كان يتبعاً ضبط تطبيق القياس بوصفه مصدرًا شرعياً لاستنباط الحكم. والحق أن جولدتسيهر لم يكن معنياً بإسهامات الشافعي من حيث المبدأ، بل كان كل ما يعنيه هو أن الشافعي مجزّد مرجع للمذهب لظاهري، وهو فرع شاذ من المذهب الشافعي، كان قد بذ القياس بالكلية. بيد أن هذا لا يعني أن جولدتسيهر قد أغفل الإشارة إلى قيمة دراسة رسالة الشافعي، أينما وجدت، ومتى وجدت^(١٥).

تناول جوزيف شاخت -وهو المهتم بالشافعي خاصة- الرؤية من يد جولدتسيهر، فأوصى بإجراء دراسة مفصلة لإسهام الشافعي في العلوم الشرعية، واصفاً إياه بأنه: نظام شديد الرُسوخ، تفرّق إلى حد بعيد على المذاهب الفقهية القديمة^(١٦).

على هذا النحو كان البعد الفقهي لإسهامات الشافعي في العلوم الشرعية نُصب أعين الباحثين في إطار رؤية كاملة، وذلك بفضل إجناتس جولدتسيهر، ثم جوزيف شاخت خاصة. إلا أن وجه الشافعي الآخر، وهو الشافعي المتكلّم المنتمي إلى أهل

(١) نشر رسالة الشافعي للمرة الأولى -حسماً اعتقد- باعتناء يوسف صالح محمد الخرموي بالقاهرة على نفقة محمود صورو شبانة، بالمطبعة العلمية عام (١٣١٠ هـ / ١٨٩٢ م)، بينما صدرت دراسة جولدنسيهر المشار إليها أعلاه عن الفقه الظاهري عام ١٨٨٤. أضحى بالاعتبار أن حياة المنشور المرموق جولدتسيهر قد امتدت حتى عام ١٩٢١. (المترجم)

الحديث، والمناهض لأهل العقل والادب، لم يبق له من جلالته شيء، بل جعله ذليلاً، بل مجهولاً عندهم بالكاتب، وبما يعود له من حجة، بل إلى حقيقته أنه الشافعي. يظهر عباده للمعتزلة أو أهل الكلام في الرسالة، أنه لم يبدأه أعني الشافعي. كان قد أدلى بعبارتين مهمتين من شأنهما تصحيح، سألته على أنها مصنف يسمي إلى أهل الحديث، فإن قرأنا هاتين العبارتين ببعض الحقائق التاريخية، فإنها ستدل مباشرة على البعد التقدي في سهام الشافعي. وكلنا العبارتان المهمتان وردتا في مقدمة الشافعي لرسائله: جاءت العبارة الأولى في مستهل مقدمة الشافعي، وداخلاً:

الحمد لله... الذي هو كما وصف نفسه، وفوق ما يصف به خلقه^{٣٥}.

١٣١ / إن تلميح الشافعي واضح لا لبس فيه؛ وذلك لأن أهل الحديث لا يقبلون من الصفات إلا ما وصف الله بها نفسه، أو نسبها إلى ذاته، كما أخرج عنها في كتابه، أو وصفه بها رسوله. أنا أهل الكلام - أعني أهل العقل من المعتزلة - فإنهم ما برحوا يعززون إلى الله الصفة بعد الصفة، وهي صفات ظنية مستقاة من تصوراتهم الذاتية الخاصة، وهي الصفات التي نظر أهل الحديث إليها على أنها بذع وزبدقة محضة.

أما العبارة الثانية، فجاءت في نهاية المقدمة، وذات نصها:

«فليست تنزل بأحد من أهل دين الله ناراً» إلا وفي كتاب الله دليل على

سبيل الهدى فيها»^(٣٤).

وكذلك هنا تحمّلت هذه العبارة إيماءة ضمنية، إلا أنها جاءت واضحة، ومؤداه: لبست ثم حاجة للبحث خارج نطاق الكتاب والسنة. بيد أن مذهب الأسعري أنتج لاحقاً إلى القول بوجوب النظر، أي الخوض في علم الكلام طريقاً للفلاح، وهذا عينه هو مذهب الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م)، الذي جهر به في كتابه إحياء علوم الدين^(١٠).

استشهد العالم الحنبلي ابن قسيم الجوزية (ت ٧٥١هـ / ١٣٥٠م)، في مصنف له عالج فيه أصول الفقه، بهاتين العبارتين للشافعي، وكذلك يعرض الأقوال الأخرى

المنسوبة له، وسيلة لإقامة البرهان على عداة الشافعي للمتكلمين^(١). وعندما نأخذ بعين الاعتبار هاتين العبارتين -المذكورتين آنفاً- للشافعي، ونقرّ نهما بالحقائق الثابتة، والتي تطرّقت لمناقشتها بالفعل في هذه الصفحات، فإنّ البعد اعتقادي الشني المناهض لأهل العقل في رسالة الشافعي يُسفر عن نفسه واضحاً جلياً:

- ١) موقف الشافعي المُعادي لأهل الكلام.
- ٢) افتقار الرسالة للكلام على نحو تامّ. بل إنّ الرسالة لم تتطرّق إلى المسائل الفقهية ذات الطبيعة الفلسفية قطّ.
- ٣) التحوّل الجذري الذي خضع له علم أصول الفقه من المحتوى الشني الخالص للرسالة إلى ما آلت إليه حاله في مستهلّ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، حيث أضحي الكلام والفلسفة قِسْماً بارزاً من أقسام أصول الفقه.
- ٤) الانهماك الدائم للمصنّفين من الفرق المتصارعة في تسويغ وجود ما عدّته كل فرقة منها محتوى أصيلاً من محتويات علم أصول الفقه.
- ٥) ردود أفعال المصنّفين من أهل الحديث على تطوّل علم الكلام على علم أصول الفقه.
- ٦) الصراع الذي استمرّ قرونًا طويلة بين كلا المعسكرين (أهل العقل وأهل الحديث)، وهو صراعٌ ثرى معاليمه واضحة جليّة خلال تلك القرون، وتعيّز بتحقيق أهل الحديث الانتصار تلو الآخر على أهل العقل، فافتتح الشافعي تلك الانتصارات الشني أحرزها أهل الحديث، إلى أن توجت بصدور الاعتقاد القادري الشني.

وربما كان بإمكاننا الوقوف على بعض آثار جهس الباحثين بأبعد الكلامي في إسهام الشافعي، متجسّداً في ذلك التّصنيف الخاطي للأعمال في حقل أصول الفقه خاصّة. ويكمن الخطأ الأول في وصف مصنفات علم أصول الفقه على أنّها تنتمي إلى إحدى هاتين الفئتين:

(١) علم الأصول للشافعي، أو علم الأصول عند المتكلمين

(٢) علم الأصول عند الحنفية^(١١)

فإنما الخطأ في / التصنيف الأول، فهو الزعم المحافي للحقيقة بين الشافعي وبين (١١) علم الكلام والمتكلمين، وهو العلم الذي أبغضه الشافعي، وناسب أهله أشد ابعداً. وأما الخطأ في التصنيف الثاني فهو ذلك الفهم الصمعي الذي يقضي بأن هذا التصنيف في هذا العلم تصنيف فقهي محض، وذلك على التقيض من الكلام- العقيدة هي التصنيف الأول. وهكذا مجدداً فات الباحثين إدراك كنه هذا العلم الشرعي المنسوب للشافعي.

بيد أن الخطأ الأكثر فداحة على الإطلاق هو إدراج اسم لشافعي نفسه ورسالته على رأس تصنيف تحت عنوان: «طريقة المتكلمين»، والتي تتناقض في أعقاب ذلك مع تصنيف آخر تحت عنوان: «طريقة الفقهاء»^(١٢). وسواء تم ذلك عمداً أو تم بئس حسة، فإن النتيجة سيان في الحائين، فقد شوّبه رسالة الشافعي على مرّ القرون، حتى انتهى بها الأمر إلى إساءة الدراسات الحديثة فهمها، وجُردَ منهج الشافعي الشني في الفقه -والموضوع في أصله بوصفه تريباقاً واقياً من سموم فلسفة الاعتقاد للمتكلمين- من مضمونه بحلول عصرنا هذا، كلّمَا جرى تصنيفه تحت مسمى أو آخر.

رابعاً: الشافعي أول المناهجين عن السنة في الإسلام

كان الشافعي أول منافح عن الإسلام الشني، ثم حمل أحمد بن حنبل اللواء من بعده. فكلّهما قد اعتراه شعورٌ عميقٌ بالتقوى، ومن ثم وجوب الامتثال للقرآن، كلام الله، والحديث؛ سجلُّ أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته. وكان الاعتزال عند الشافعي، كما كان عند ابن حنبل أيضاً، العدو الأكبر للإسلام الخالص. فالإسلام الخالص يقتضي الاستسلام غير المشروط (بلا كيف) لرسالة الله، ثم اتّسبى بسنة رسوله ﷺ؛ أول المسلمين.

لم يطرح الشافعي أسئلة فلسفية تُعرَف فتذكّر، فيما يتعلّق بالتكليف في رسالته. وكانت مصادر التكليف عنده، كما كانت كذلك عند أهل الحديث عموماً، هي

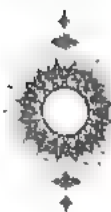
القرآن والسنة، أي كلام الله، والحياة الموجهة برسوله (224). فالعلماء يرون بالمسلم لله، أي به الإسلام. والنظام الشرعي في الإسلام هو نظام تحكم فيه الإرادة الإلهية (Divine voluntarism) وحدها، ومن ثم فإن الشريعة هي الأوامر والذواهي. وفي ظل نظام كهذا الذي وصفته، ليس ثم مجال لمفهوم القانون الطبيعي (Natural law) إذ لا يكمن جوهر الإلزام في طبيعة الأشياء على نحو مباشر^(١١١)، بل بالأحرى في خالقها على نحو غير مباشر، وهو الذي جبل هذه الأشياء على تلك الطباع^(١١٢)، ومن ثم فإن التكليف يعتمد مباشرة على شرع الله الموحى، ومهمة الفقه الرئيسية هي تزويد المرء بمنهاج يفضي إلى توضيح جميع ما يحتاج إلى معرفته عن التكليف (العبادات)، وحقوق العباد (المعاملات). أمّا عدم أصول الفقه، وفق تصور الشافعي منذ البدء، فهو عقيدة شرعية، أي: علم دراسة شريعة الله، وهو متميز بذاته عن الكلام الذي يعنى بدراسة كنه الله نفسه. إن مدار علم أصول الفقه هو دراسة أوامر الله ونواهيه، وليس الذات الإلهية نفسها، أو كنهها. ومتى تعلّق الأمر بالاعتقاد، فإن أهل الحديث يفضلون اصطلاح أصول الدين، أي القواعد الرئيسة لطاعة الله والإيمان، أو دراسة ما ينبغي للمسلم أن يؤمن به. وأما علم الكلام، فهو معنيّ بـ «الكلمات» التي تكهّنت بماهيم الذات الإلهية نفسها.

إذًا، لم تعد رسالة الشافعي في أساسها أن تكون مصنّفًا في المنهج. خلّص صاحبها / إلى القول: إن الكلام ليس شأنًا من شئون الإسلام؛ وإلى أن الاجتهاد المستند إلى الكتاب والسنة، إنّما هو جوهر العلم الشرعي. وتمدّننا رسالة الشافعي بمنهج يظهر لمس يتبعه كيفية الاضطلاع بذلك الاجتهاد. وعلى سبيل الفرض الجدلي، إن طُلب من الشافعي أن يضع عنوانًا لرسالته، فربما أجاب أنه لم يأت فيها بجديد، وإنّما يسطرّح أصول الدين. فإن كان يؤسّسنا أن نقترح عليه «أصول الفقه» عنوانًا لرسالته، فربما قيل ذلك العنوان، ولكن بمعنى أصول شريعة الله التي نزل بها الوحي، والتي هي أصول الإسلام نفسه في الأخير.

لقد كان هدف الشافعي من رسالته مواجهة أي نظام للمعرفة الدينية يدعو إلى تجاوز القرآن والسنة النبوية، وعلى التقيّض من علم الكلام الذي تجاوز اكتاب

والسنة ليتكهن بطبيعة رثيها، أعني الذات الإلهية نفسها، جاهر الشافعي بعقيدته، والتي تقضي بأن الكتاب والسنة فحسب هما سبيل المرء للفلاح. أمّا عن اعتقاد الشافعي الذي يقضي بأن الوحي الإلهي، أي القرآن والسنة النبوية، لم يدع كبيرة ولا صغيرة إلا بينهما^(١٦)، فتلك سمة سنية دارت على مدار التاريخ الديني في الإسلام بأسره. فقد تناول ابن تيمية، ذلك الفقيه والعالم المشهور، اللواء من يد الشافعي بعد أكثر من خمسة قرون، عندما أفرد بأخرة من حياته المضطربة التي كان ملؤها الانخراط في الجدل مع الأشاعرة من أهل العقل في أيامه، واحدة من أهم رسائله في هذا الموضوع، وهي رسالته المسماة معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول. إن هذه الرسالة التي تستدعي إلى الأذهان مذهب الشافعي الذي سبق أن جاهر به في رسالته، والأهمية التي تحظى بها، قد نالت عناية تامة من قبل المستشرق البارز هنري لاوست (Henri Laoust) قبل نصف قرن خالاً^(١٧).

الفصل الثاني تشكل النقابات الفقهية: المذاهب



/ شزع أهل الحديث؛ تأميناً لأنفسهم من تحدّد عدوان أهل العقل عليهم؛ في [١٦] تشييد حصن يصمد الذّهر في مواجهة خصمهم. وسعيًا منهم لوقف مرجة الفكر ابعثاني، وصرفًا لها، وتحجيرًا لآثارها، نظم أهل الحديث أنفسهم على هيئة نقابات (Guilds)، كما أنشأوا مؤسسات للتعليم، وأسبغوا عليها عباءة الحصانة الشرعية أبد الذّهر، فقد استندت كليات المساجد الجديدة، التي أسسوها لتدريس الفقه، مثلها في ذلك مثل جميع مؤسسات لتعليم الدّينية، إلى الوقف. وكان الوقف هو الشّكل [الشرعي] الوحيد في الإسلام الذي كان كفيلاً بضمان ديمومتها. كما احتكروا السيطرة على تلك المؤسسات على نحو كامل، بوصفهم فقهاء.

في حقيقة الأمر، كانت نشأة مذاهب الفقه التي سبق لي أن تناولتها بإسهاب في كتابي نشأة الكليات^(٢٨)، هي نشأة نقابات الفقه في الإسلام. إلّا أنّني لا أستطيع أن أمضي قُدّمًا في التّفاش حول هذه التّقابات، دون أن أبذل وسعيًا سعيًا لتسوية جدل طال أمّده بين المستشرقين، حول مسألة إثبات وجود النقابات في الإسلام الكلاسيكي.

أولاً: النقابات في الإسلام الكلاسيكي

(١) الاصطلاحات

استعمل عددٌ من الاصطلاحات في اللّغة العربية واللّغات الأوروبية لتعيين نوع الرّابطة التي أسمّيتها هنا «التّقابة» (Guild) والمصطلحات العربية المقابلة لهذا

المعنى هي: حرفة، طائفة، طريقة، صنف. أمّا نظيراتها الأوروبية، فهي: (confraternity, brotherhood, Craft, Métier, Corporation, Hanse, Jurande, Guild (Gild)) ولكن أياً كان الاصطلاح المستعمل، فإنّ الذي يعنينا في المقام الأول هنا هو ذاك الكيان المسمّى نفسه، وليس اسمه؛ لذا آليت على نفسي -قبل كل شيء- تعريف ذلك الكيان أولاً، ومن ثمّ أعالج تلك الشروط الجوهرية التي وضعها العلماء المحذرون مؤخراً، بوصفها شروطاً لازمة لوجود النقابة، لا سيما ما يصلح منها لإثبات وجود النقابات في الإسلام الكلاسيكي.

(٢) التعريفات

وضع معجم أكسفورد الإنجليزي (Oxford English Dictionary) تعريفاً لـ «النقابة» (Guild)، جاء على النحو التالي: «أخوية» (Confraternity) أو أخوة (Brotherhood) أو رابطة (Association) تشكّلت بهدف تبادل المساعدة، وإسباغ الحماية على أعضائها، أو لمناخلة العمل على قضية ما، تكون محلّ اهتمام مشترك بين أعضائها. وعُرف قاموس وبستر الثالث الدولي الجديد (Webster's Third New International Dictionary) «النقابة» (Guild) على أنّها: «رابطة تتكون من أناس [١٧] يسمون إلى الطائفة الاجتماعية نفسها، وينخرطون في مساعٍ ذات طبيعة عُصَبيّة، أو تكون لهم مصالح أو أهداف مشتركة فيما بينهم». ولا تخرج الموسوعات كثيراً عن تلك المصطلحات العائنة نفسها، في سياق تعريفها للنقابة^(١).

ثانياً: الجدل بشأن وجود النقابات في الإسلام

(١) أطروحة لويس ماسينيون

كان لويس ماسينيون (Louis Massignon) أوّل من تحدّث عن وجود النقابات في الإسلام الكلاسيكي، وذلك في مقال نشره في عام ١٩٢٠. وأشارت أطروحة ماسينيون، التي أوصحها لاحقاً في عدد من المقالات، جدلاً طويلاً ومستمرّاً عند طرفي النزاع، أعني المثبت منهم والنافي، في تلك القضية^(٢). فقد ثار الجدل حول

(١) عن فرصة ماسينيون، وموقف المستشرقين منها، ومكانها من نظرية مفدسي بخصوص أمومة =

نضية: إذا ما كانت تلك المنظمات، التي يُشار إليها باللغة الإنجليزية عادة على أنها نقابات (Guilds)، قد وجدت في الإسلام الكلاسيكي، ولا سيما بين القرنين الثالث والخامس الهجريين/ التاسع والحادي عشر الميلاديين، أم لم تكن ثم نقابات البتة. أخذًا بعين الاعتبار أن مسألة وجود النقابات في العالم الإسلامي في نهايات القرون الوسطى تعدّ من قبيل المسلمات بين جمهور المستشرقين، أمّا ما هو على المحكّ بالفعل، فهو مسألة وجود النقابات في الإسلام في الحقبة الكلاسيكية، فقد كانت مسألة وجود تلك النقابات في الإسلام في تلك الحقبة؛ إما محلًا للشكّ والزّية عند بعض الباحثين، أو أمرًا يُنكر بالكلّية.

٢) شروط كلود كاهن وسأؤلاه

في ثانيا تفنيده رأي لويس ماسينيون، سزد كلود كاهن (Claude Cahen) الشُّروط المطلوبة لتحقيق وجود النقابة، وهي ثلاثة شروط رئيسة: تعلق الشُّروط الأول منها بالحقبة المدروسة. وأمّا الشُّرطان الآخران، فتعلقًا بأشكال التنظيم على الضّعدين. المهني والقانوني. فأما الشُّروط المتعلقة بالحقبة الزمنية، فقد أوضح كاهن أنّه ليس ثمّ من يجادل في قضية وجود النقابات في الإسلام في خواتيم القرون الوسطى، ولكن ما لم يثبت بعد هو: هل كان ثمة نقابات إسلامية وجدت في الحقب التاريخية المبكرة. لقد كان ماسينيون على قناعة تامة بأنّ النقابات نشأت في الإسلام نحو منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

أما بالنسبة للشُّرطين المتعلّقين بالشكل المهني للتنظيم، فقد كان السّؤال الذي طرحه كاهن في هذا الضّد هو: هل كان انتحَص وحده هو ما حدّد شكل المنظمة وبينها؟ أم قامت هذه المؤسّسة على أسس أخرى؟ وأمّا عن السّؤال المتعلّق بالشكل القانوني فهو: هل كانت هذه المنظّمة أو تلك من نوع المؤسّسات الاعتبارية (Corporate)؟ وهل كانت منظّمات تشكّلت تلقائيًا وتقيّد بقاؤها بحياة أعضائها

= المدروسة في الإسلام للكلّية الأوروبية القروسطة، انظر في هذا الضلد مقدّمة الترجمة، ص ٧٧ وما يليها. (المترجم)

فحسب؟ أم كانت مؤسسات دانت بوجودها للجهاز الإداري للدولة؟ ثم أجنل
كاهن هذه النقاط جميعًا على النحو التالي:

«هل وجدت في ذلك العصر الذي ندعوه «الإسلام الكلاسيكي»
جمعيّات خاصّة؟ وهل كانت تلك الجمعيّات ذات قاعدة مهنية، ولعبت
دورًا مهنيًا؟ أم جرى الأمر خلافًا لذلك فقامت تلك المنظّمة المهنية مستندة
إلى روابط خاصّة وتلقائية؟»^(١٨)

(٣) اشتراطات جابر يال بير

عرّف باحث آخر، وهو جابر يال بير (Gabriel Baer)، النقابة (Guild) على أنّها
«منظمة مهنية متخصصة» (Professional organization)، مع التركيز أولاً على
الجانب المهني، ثم الجانب التنظيمي. وفي ثنايا معالجته للنقابات الاقتصادية، قال
بير ما نصّه:

«يبدو لنا أنّ الحديث عن وجود النقابات [في أية حقبة تاريخية] سيكون
مسؤولاً في حال كان جميع أعضائها يسيطرون بإحكام على فرع من فروع
الاقتصاد التخصري داخل منطقة يعيها، ويشكّلون وحدة / تعمل على
تحقيق عدد من الأغراض المختلفة في الوقت عينه، مثل الممارسات
المقيّدة (Restrictive practices) على الضعيف الاقتصادي، والمالي،
والإداري، والاجتماعي. وهناك شرط إضافي آخر، يتمثّل في وجود هيكل
من العاملين أو الموظّفين، يتم اختيارهم من بين أعضاء هذه الوحدة،
ويرأسهم رئيس»^(١٩).

[١٨]

(٤) شروط آخر

أدلى كتّاب آخرون بدلوهم في خضمّ تلك المناقشات أيضًا، وبعض الشروط
التي وصعوها تضمّنتها تلك النقاط التي قدّمها الكاتبان المذكوران أنفًا، وبعضها
الآخر استند -في تقديري- إلى معايير غير مقبولة بالنسبة للشروط اللازمة لوجود
النقابات، سواء في السياق الإسلامي أو الأوروبي، سيّان. وهنا اضرب مثلاً على ما
وصفته أنفاب «معيّار غير مقبول»، ألا وهو المفهوم الذي يقضي بأن النقابات هي من

ذوات الشخصية القانونية الاعتبارية (Fictitious legal persons) بحكم الضرورة. ومن المعروف أنَّ الإسلام لم يُقرَّ بالشخصية القانونية إلاَّ للأشخاص الطبيعيين والمدَّين فحسب، ومن ثمَّ فهو - أعني الإسلام - لا يُقرُّ الكيانات المجردة. وخلافًا لما ذهب إليه ديثيد سانتيلانا (David Santillana)، فإنَّ الإسلام الكلاسيكي لم يعترف بالأوقاف، ولا ببيت المال، ولا بتركة المتوفَّى، ولا ما يجري مجرى ذلك، بوصفها شخصيات قانونية اعتبارية نطَّ^(١).

ثالثًا: النقابات الفقهية المتخصصة

(١) النقابات الفقهية في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي

تنطبق الشُّروط الرئيسة التي وضعها كلود كاهن وحابريالير، في مقالتهما

(١) يدولي أن كليهما - أعني مقدسي وسانتيلانا - على حقٍّ - إذ إنَّه لما كانت «الشخصية الاعتبارية» كائنًا قانونيًا خلفته إرادة المنرَّع وأسست عليه رداء الشخصية القانونية، فإنَّ الفقهاء - من وعي وإفرايخ - حاولوا ما استطاعوا، تحبُّ حقَّ الشخصيات الاعتبارية، ولم يُفصروا الشخصية القانونية إلاَّ على الإنسان وحده، فأنكروا وجوب الأهلية لغير الإنسان، سواء كان مناط هذه الأهلية الدِّمة أو الصِّفة الإنسانية التي تدوم للإنسان بدوام وجوده. بيد أنَّ هذا جزءٌ من الصورة بحسب، ومن ثمَّ لا يشتمل على التفصيلات كُلِّها؛ إذ مع ذلك لم يستطيع الفقهاء في الوقت نفسه تحبُّ التعاص مع بعض المفاهيم المجردة، والتي ترتَّب على الاعتراف بوجودها أحكامٌ وحقوقٌ وواجباتٌ، ومن ذلك مفهوم «الأمة»، والذِّمَّة، وكذلك فإنَّ إقرار جمهور الفقهاء صخَّة الوصية للمسجد، عملت على تحويل المسجد في هذه الحالة إلى شخصية اعتبارية. صحيحٌ أنَّ بعض الفقهاء لم يزوج ذلك لأنَّ المسجد لا ذمَّة له فلا يبلَّغ، إلَّا أنَّ إقرار معظم الفقهاء بصخَّة مثل هذه الوصية هو إقرار بالضرورة بالشخصية الاعتبارية في حدِّ ذاتها. وهناك أيضًا بيت مال المسلمين، وهو شخصية اعتبارية بكلَّ ما تحمله الكلمة من معانٍ، وهناك أيضًا الوقف، ولا سيَّما في أثناء عمليات البيع والشُّراء والاستبدال لصالح الوقف، فإنَّ الوقف هنا شخصية اعتبارية لها ذمَّة وأهلية. كذلك فإنَّ إقرار الفقهاء جواز شراء الشريك (شخصية قانونية) بماله من أصول الشُّركة (شخصية اعتبارية) أو بصفاته، إقرارٌ أيضًا بأنَّ الشُّركة في هذه الحالة شخصية اعتبارية محضة. كما أنَّ وصية المتوفَّى ولا سيَّما التي تنصُّ على إلزامات بعيدة المدى زمانيًا، هي شخصية اعتبارية أيضًا إنَّ تأملنا. وهكذا نرى أنَّ مقدسي على حقٍّ في أنَّه أدرك كرامة الفقهاء بساغ الذمَّة والأهلية على غير الأدي من حيث المبدأ. وأنَّ سانتيلانا على حقٍّ حيث أدرك أنَّ الفقه - قد اعترف على نحو أو آخر - بعض الكيانات المحدَّدة بوصفها شخصيات اعتبارية. (المترجم)

جميعاً، على المذاهب الفقهية، أو بعبارة أخرى: التخصصات القانونية [الفقهية]، وتنظيمها المؤسسي للتعليم القانوني [الفقهي]، استهلاكاً بالقرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. فقد اتخذ الفقهاء الخطوات الأولى نحو إضفاء الطابع المهني التخصصي على دراسة الفقه في أعقاب المحنة التي انتهت نحو منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وبالنسبة للقرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، فإن المصادر التي بين أيدينا تجعل عملية تمييز المؤسسات التعليمية الأولى، أعني كليات-المساجد، حيث كان الفقه يُدرّس ثقةً أمراً ممكناً. أمّا بالنسبة للقرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، فقد وصلت تلك التخصصات القانونية إلى ذروتها مع نشأة مجموعة جديدة من المؤسسات، أعني كليات-المدارس ذات الهيكل الواضح المكوّن من هيئة التدريس، التي تألفت من حاملي الدرجات العلمية المتفاوتة، وأصحاب الوظائف المختلفة^(١٩).

٢) تغيير أسماء المذاهب الفقهية

كي نفهم نشأة نقابات الفقه في الإسلام حتى الفهم، حرّيتنا أن نستعرض -ولو بإيجاز- أصول تلك المذاهب الفقهية، أعني ما نطلق عليه مضطربين؛ لافتقارنا أوروبياً لمصطلح أفضل (Schools of law)، أي «مذاهب الفقه» في الإسلام.

عُيّنَت مذاهب الفقه القديمة في الإسلام منسوبةً إلى بقاعها الجغرافية التي نشأت فيها، فعلى سبيل المثال كان هناك أهل العراق، وأهل المدينة، والبصريون، والكوفيون. ثم ما لبثت أن تغيّرت هذه التسميات من العبدل القائم على التوزيع الجغرافي لها إلى العبدل القائم على نسبتها إلى شخص بعينه. بعبارة أخرى: أُنشِحت «المذاهب الجغرافية» (Geographical schools) القديمة المجال لـ «المذاهب الشخصية» (Personal schools). وحذت هذا التغيير بُعيد وفاة الشافعي، وبعد إخفاق المحنة في تحقيق أغراضها نحو منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. ومن لذن هذا التاريخ وإلى يوم الناس هذا تُسميت تلك المذاهب إلى / أشخاص بأعينهم. وكانت أولياً تلك المذاهب تحوّل إلى «المذاهب

الشخصية» من بين «المذاهب الفقهية» الأربعة التي تمكنت من البقاء، مذهبان: مذهب الشافعي ومذهب ابن حنبل. وتأشيتا بهما، تحول مذهب أهل العراق للأوائل إلى مذهب أبي حنيفة، كما عُرف مذهب أهل المدينة بمذهب مالك (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٥م). ونشأ عددٌ كبيرٌ من المذاهب الأخرى في تلك الأثناء، ثم ما لبثت أن اندثرت لتصبح أثراً بعد عين. أمّا الأئمة الأربعة الذين نُسبت تلك المذاهب الفقهية إليهم، أو ما نسميه «المذاهب الشخصية»، فكانوا مجرد أسماء، ولم يكونوا مؤسسين حقيقيين لتلك المذاهب. لقد كانوا بمرتلة «القديسين الرعاة»^(١) لتلك النقابات الفقهية الجديدة^(٢).

٣) الوسطية بين علم الكلام العقلائي والغلو في التنسُّن

دعت فلسفة الاعتقاد المسماة بـ «الكلام» في قالبها المعتزلي عند أهل العقل - إلى تحكيم العقل، فترقّف قبول أخبار الكتاب والسنة على قبول العقل لها. أمّا على صعيد المعسكر الآخر، فقد غلّا أهل الحديث في التنسُّن، ووجدوا في القرآن والسنة الثبوتية ملاذاً لهم، وبالكاد أفسحوا مجالاً للعقل. أمّا الفقه فقد اتَّخذ لنفسه سبيلاً وسطاً من قضية تقديم الثقل على العقل، فبوصفه نسقاً فكرياً اتَّخذ الفقه نفسه موقعاً بين نسقين كلاهما عُدّ متطرفاً في العلوم الدّينية الإسلامية.

كَبَحَ الفقه جماح العقل بتسخيره خادماً للشرع، ومن ثمّ فمن ناحية، نبذ الفقه الكلام، بوصفه عنصرًا دخيلاً على الإسلام. ومن ناحية أخرى، تقوَّق الفقه على عقيدة أهل الحديث في شكلها الإيمانِي التسليمي غير العقلائي، الذي أفقدها الحيوية. وبين هاتين الحركتين اللّتين عُدّتا متطرفتين، شقّ الفقه سبيلاً وسطاً، ملتبساً عقلانية معتدلة، مختاراً عقيدة سُنيّة وسطية. ومن ثمّ فقد تجنَّب الفقه - بالسُّوية تلك العقلانية الجامحة التي كانت عليها حركة المعتزلة، كما تجنَّب الغلو في التنسُّن الذي كانت عليه حركة أهل الحديث. وعلى هذا النحو مضى الفقه في طريقه لإيجاد طريق متوازن بين العقل والثقل.

(١) تقدّم توضيح المترجم لهذا الاصطلاح وتعليقه عليه، انظر ص ١٢٠. (المترجم)

٤) أثر الفقه في الحديث

من قبيل الخطأ أن نغزو ظهور النقابات الفقهية إلى ما يسمى بـ «تدوين الحديث النبوي». كلاً، لقد كان الأمر على التقيُّض من ذلك تماماً، فقد كان الفقه -الذي كان تخصصاً قائماً بالفعل آنئذٍ- بحاجة إلى مجموعات من الأحاديث النبوية المرتبة موضوعياً خصيصاً لصالح الدراسات الفقهية المتخصصة^(١). ويعدُّ ترتيب هذه المجموعات من الحديث على مدار فصول كتب الفقه خروجاً واضحاً عن ترتيبها، وفقاً لطريقة المسند. لقد طُوِّر علم الجرح والتعديل -الذي انصبَّ اهتمامه على الإسناد لتحديد صحة هذا الحديث أو ذاك- نوعاً من جمع الحديث يُدعى المسند، حيث كان نقد الحديث يستند أساساً إلى الإسناد الذي كان يسبق متن الحديث النبوي. وأُطلق اصطلاح صحاح (ومفردها صحيح) -بمعنى أحاديث صَحَّت نسبُها إلى النبي ﷺ- على هذه الكتب من باب التأكيد على أنَّ الأحاديث التي وزدت فيها لم تكن أقلَّ مصداقية من تلك الواردة في كتب المسانيد، وذلك على الرُّغم من أنَّ كتب الصحاح أعادت ترتيب تلك الأحاديث وفق نهج مختلف جذرياً؛ تلبيةً للاحتياجات الخاصة بالدراسات الفقهية. ومن ثمَّ فإنَّ هذا المصطلح [٢٠] لا يعني أنَّ /الكتب الستة/ قد احتوت على الأحاديث الصحيحة في الإسلام دون غيرها، وأنَّها قد أحصتها إحصاءً؛ إذ إنَّنا -في حال فرضنا أنَّ الكتب الستة قد اشتملت بالفعل على الأحاديث الصحيحة حصراً في الإسلام- سنغدو مُلزَمين بتفسير الحقائق التالية:

١) التَّغيير الجلري في طريقة ترتيب الأحاديث.

(أ) يُقرب مقدسي هـا في ادِّعائه أنَّ الكتب الستة قد وُضعت لتسهيل عمل طالب الفقه، من خلال ترتيب الأحاديث على مدار أبواب الفقه، بدلاً من ترتيبها وفقاً لطريقة المسند. وذلك أنَّ علماء الحديث اصطَلَحوا على جمع الأحاديث وفقاً لموضوع الحديث بـ «المصنَّف»، وليس «الصَّحيح» كما يذهب هو. وتُسمَّى المحدثون «المصنِّف» إلى بوعين. الشَّس، وهو الذي لا يتضمَّن إلاَّ الأحاديث والآثار المتعلقة بالشَّس فحسب، والمصنِّف الجامع، وهو المصنِّف الذي يشتمل على أحاديث تعلَّقت بالشَّس إلى جانب موضوعات أخرى، مثل مكارم الأخلاق أو الزُّهد. أوعلامات الساعة وأخبار الآخرة .. إلخ. (المترجم)

(٢) استمرار المحدثين في تصنيف كتب الحديث مرتبة على طريقة المسد بعد ظهور كتب الصحاح الست^(١).

(٣) مواصلة طُلَّاب الحديث رحلاتهم الواسعة في سبيل جمع الأحاديث الصحيحة من أفواه الرُواة الثقات. حيث كان تحمُّل الزواية شغفًا، مصحوبًا بـ «إجازة» (أي: رخصة خطية بالزواية) هما شرطًا الزواية الصحيحة.

على هذا النحو اختلفت مناهج كلا العلقين - أعني الحديث ولفقه - اختلافًا جذريًا، بحيث يتسع المرء أن يصغي مليًا لأصداء عدااء بعض علماة الحديث للفقهاء في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، فقد هجَّ الفقيه الثمعي خصوصه بهذه الأبيات قائلًا: [البسيط]

عَاتِ الثَّقَّةَ قَوْمٌ لَا عَقُولَ لَهُمْ وَمَا عَلَيْهِ إِذَا غَابُوهُ مِنْ صَرَزِ
مَا ضَرَّ شَمْسَ الضُّحَى فِي الْأَفْقِ طَالَعَهُ الْأَيُّرَى ضَوْءَهَا مِنْ لَيْسَ ذَا بَصَرٍ^(٢)

٥) أهمية التغيير في أسماء المذاهب

تأسيسًا سنة النبي ﷺ وضحجه، تغير اسم المذهب من التَّعْيِين الجغرافي إلى التَّعْيِين بأسماء الأشخاص. ودلَّ هذا التغيير على الامتثال للإمام - الفقيه الموقر، بوصفه وارثًا للنبي ﷺ، كما دلَّ على استيعاب النقابة لعضوية أصحاب ذلك الإمام - الفقيه، أخذ أتباع ابن حنبل والثَّافعي زمام المبادرة في هذا التحول الذي وقع في اسم المذهب، ولم يمضِ وقتٌ طوَّل حتى انتشرت «المذاهب الشخصية» التي قيل: إن أعدادها بلغت المئات. ومع ذلك، وبحلول نهاية الرُّبع الثالث من القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، انخفض عدد تلك المذاهب في بغداد إلى أربعة مذاهب فحسب، وهي التي كُتِبَ لها البقاء دون غيرها إلى يوم الناس هذا. ويبدو أنَّ هذا التراجع في أعداد تلك المذاهب كان نتيجة لإدراك حقيقة أنَّ التشرُّد يحمل في طياته الانقسام، وأن الانقسام - بدوره - لن يُفضي إلى توطيد أركان جبهة

(١) احسن مقدسي لو قال: «الكتب الستة»، وإلا فلها، صحيحان وأربع سنن (المترجم)

موحدة ضد العدو اللدود، أعني أهل العقل، وقد شهد القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي ذروة إضفاء الطابع المهني على مذاهب الفقه بوصفها نقابات للفقه، دُرست الفقه على نحو مهني متخصص، بدءاً من مستوى المتدرب (مبتدئ) - متفقه، مروراً بمرحلة الزمالة (صاحب - فقيه)، وصولاً إلى مرحلة الدكتوراه في الفقه «فقيه - مُفْتٍ» وقد تمّ اعتماد تلك الدكتوراه في الفقه من خلال إصدار شهادة رخصت لحاملها تدريس الفقه والإفتاء «إجازة بالتدريس والإفتاء»، أي درجة الدكتوراه أو منزلتها

٦) تحقيق اشتراطات جابريال بير

يلوغيّنا هذه المرحلة، بوسعنا أن نعود القهقريّ لنعبر انتباهنا مجدّداً إلى الشروط الرئيسية التي وضعها جابريال بير بوصفها شروطاً لازمة لتسوية الحديث عن وجود نقابة ما. وربما كان بوسعنا تحليل خطاب بير إلى شروط ستة، وهي شروط تنطبق [٢١] على تخصص الفقه الإسلامي / على نحو متظم، بحيث بدا الأمر لي كما لو أنّ بير قد أملى شروطه تلك وهو يصع نقابات الفقه الإسلامية نُصب عينيه.

الحظّ أنّ العبارات التي أوردناها بين علامتي تنصيص هي لـ جابريال بير حرفياً. وأما الزبادات الواقعة خارج علامتي التّنصيص فهي سماتٌ خاصة بنقابات الفقه في الإسلام.

سنوّغ بير حديث المرء عن وجود نقابات ما في حال:

١) «كان جميع أفرادها يُسيطرون بإحكام على فرع من» التّعليم، أي: دراسة الفقه

٢) «داخل منطقة بعينها»، أي: مدينة إسلامية، بغداد على سبيل المثال.

٣) «ويشكلون وحدة»، أي: مذهباً.

٤) «تعمل على تحقيق أغراض مختلفة في الوقت عينه»، مثل:

أ) «الممارسات التّقيدية»: مثل تقييد حدود الدراسات الفقهيّة

لتقتصر على أعضاء المذهب دون غيرهم من الناس. وتقييد الزمالة (الضحية) على الطلاب الخريجين الذين يختارهم العالم الفقيه بنفسه. وتقييد منح درجة الدكتوراه [الإجازة بالإفتاء والتدريس] على الخريجين الذين استوفوا شروطها على النحو الذي يرضي العالم-الفقيه، على سبيل المثال.

ب) «وظائف اجتماعية»، مثل إصدار الفتاوى الشرعية للأشخاص الذين يلتهمسونها منهم- وتدريس العلوم الدينية وفنون الأدب المساعدة، على سبيل المثال.

٥) «وجود هيكل من العاملين أو الموظفين، يتم اختيارهم من بين أعضاء هذه الوحدة»، مثل: شيوخ الفقه ونواب الشيوخ والمعيدين والمراقبين ومن درّسهم، على سبيل المثال.

٦) «ورأسهم رئيس»، أي: رئيس المذهب، في مكان بعينه

تحدث لويس ماسينيون في مقالاته المسماة: (Le corps des métiers et la cité musulmane) بالعربية: طوائف الحِرَف والمدينة الإسلامية، عن أن المدينة الإسلامية نشأت -أماشأ- حول السُّوق؛ إذ يجب أن تضمّ المدينة أربعة أماكن ثابتة، وهي: سوق الصّيارفة، والقيسارية حيث يتمّ تخزين البضائع، وسوق الغزل، و«الجامعة» (University). وقصد ماسينيون بهذا المصطلح الأخير، مركز التعليم العالي في تلك المدينة، المسّوّى بـ «المدرسة»، واستطرد ماسينيون قائلاً:

«إنّ تجارة العلوم التي أقيمت سوقها بين الطّلاب والشيوخ، فكانت المدرسة المكان الذي يُصبح فيه الطّالب شيخاً من خلال المناصّة مع أقرّائه».

٧) نقابات الفقه وإضفاء الطابع المهني على دراسة الفقه

إنّ نقابات المذهب لفقهية هي التي قامت في واقع الأمر بإضفاء السمات الاحترافية على تدريس الفقه في مدارس الفقه، كما قامت تلك النقابات المدّعية

أيضاً بتطوير المنهج المدرسي القُروسطي، وكانت العناصر الرئيسة المكوّنة له هي: الخلاف والجدل والمناظرة. ونحن نجد تلك العناصر بعينها في الغرب المسيحي لاحقاً، وتحديداً فيما نستخدم عليه أوروبياً بـ (St. vision) الخلاف (Dialectic) الجدل - (Disputatio) المناظرة، فهي مكوّنات طريقة النّظر أو ما نستخدم عليه أوروبياً بـ «المنهج المدرسي» (Scholastic method). وتطلّب تعلّم هذا المنهج سنوات طويلة من الدّراسة والتّأهيل في الإسلام الكلاسيكي، وكذلك كانت الحال في الغرب المسيحي لاحقاً، وتلك السنوات هي التي أدّت بالطالب إلى بلوغ منزلة الدّكتوراه، مع سلطتها في التدريس غير المنازع فيها. وكان هذا الترخيص بالتدريس في الإسلام هو إجازة التدريس، والترجمة اللاتينية الحرفية لهذا الاصطلاح، في الغرب المسيحي كانت (Licentia docendi).

ومن خلال المناظرة، أي دفاع المرء عن آرائه وأطروحاته، أو بعبارة أخرى: تحصين المرء لرأيه من خلال دحض آراء المخالفين وتفنيدها، أضحي الطالب في انهاء أستاذاً. وفي أعقاب هذه التّجربة الإسلامية، حدثت تجارب أخرى متطابقة على لتضعيد العملي، ولا سيّما في جامعة بولونيا (University of Bologna)، وفي نزل المحكمة بلندن (London Inns of Court)، وفي باريس وأكسفورد (Oxford)، وكذلك في أماكن أخرى.

٨) مخطّط مقارن للهيكل الثلاثي للثقافات في الإسلام والغرب

على الرّغم من أنّ الثقافات في القرون الوسطى لم تكن كلّها متطابقة من حيث الشّكل أو المضمون حدّز القُدّة بالقُدّة، فقد تشاركت بعض القُواسم فيما بينها. وكان أحد تلك القُواسم المشتركة هو ذلك الهيكل الثلاثي لأنّراد لثقابة. فقد تألّفت الثّقافة لثّجارية - على سبيل المثال - من المعلّم، والصّانع المتمرّس بضعته، والمبتدئ المتدرب. ويوضح الرسم الياني المقارن التالي الهيكل الثلاثي في اتعليم العالي، وكذلك في الثقافات الجرفية في الإسلام والغرب لمسيحي.

التعليم العالي

| المدرسة | جامعات / كليات القرون الوسطى | |
|------------------|------------------------------|-------------------|
| العلم الإسلامي | فرنسا | إنجلترا |
| ١- متفقه | (Escolaire) | (Scholar) |
| ٢- صاحب | (Bachelier) | (Fellow) |
| ٣- مُفتٍ / مدرّس | (magister maître) | (magister master) |

التقانات الحرفية والتجارية

| الإسلام | | الغرب المسيحي | |
|-----------------------|-----------------------------|------------------|--------------|
| الحقبة الكلاسيكية | دمشق في القرن التاسع عشر | فرنسا | إنجلترا |
| مبتدئ/ خادِم | مبتدئ/ خادِم | (apprenti/valet) | (Apprentice) |
| صانع/ فاعِل | صانع/ فاعِل | (Compagnon) | (Journeyman) |
| عَرِيف/ أمين (الخ) | معلّم | (Maire) | (Master) |

٩) دحض تحفّظات كلود كاهن

ليس ثمَّ مجالٍ للرّؤية عند مؤرّخي الكليّات في القرون الوسطى وجامعاتها في الغرب، في أنّ حركات الجامعة والكليّات -أوروبياً- كانت حركات نقدية في جوهرها وإن كان ثمة شبهات -في السياق الإسلامي- حامت حول مسألة ما إذا كانت الكليّات في الإسلام، أعني كليّات المساجد والمدارس، قد اندرجت أيضًا في

عِدَادِ الثَّقَابَات، فمَرَدُّ ذَلِكَ إِلَى أَنَّا أَخْطَأْنَا قِرَاءَةَ تَارِيخِ نَشَأَتِهَا وَتَطَوُّرِهَا. وَقَدْ احْتَجَّ
الْبَاحِثُونَ بِالْحُجُجِ الثَّالِثَةِ لِإِظْهَارِ أَنَّ الْمَدْرَسَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ لَمْ تَرُقْ إِلَى أَنْ تُعَدَّ نَقَابَةً^(١٢٤)؛

[٢٣] (١) / أَضْحَى التَّعْلِيمُ فِي الْإِسْلَامِ، سِوَاهُ ذَلِكَ الَّذِي كَانَ يَتِمُّ فَرْدِيًّا، أَوْ التَّعْلِيمِ
الْخَاصِّ، أَوْ مَجَالِسِ الشُّيُوخِ، هَبَّةً مِنَ الدَّوْلَةِ بِحُلُولِ الْقَرْنِ الْخَامِسِ
الْمُهْجَرِيِّ / الْحَادِي عَشَرَ الْمِيلَادِيِّ^(ب)، وَمِنْ نَمِّ أَضْحَى عَامًّا فِي الْمَدْرَسَةِ،
وَهِيَ كَلِيَّةٌ مُنَظَّمَةٌ ضَمَّتِ الْكَرَاسِي الْعِلْمِيَّةَ الْمَوْقُوفَةَ عَلَى تِلْكَ الْمَدْرَسَةِ.

(٢) حَفَظَتْ أَحْكَامُ لَشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ تِلْكَ الْمَوْسَّاتِ الَّتِي يَتِمُّ وَقْفُهَا عَلَى فِتَّةٍ
مُهْنَةٍ بِعَيْنِهَا (يَوْمُئِذٍ^(ج) إِلَى الثَّقَابَاتِ). وَحَتَّى عِنْدَمَا كَانَ يَتِمُّ إِنْشَاءُ مِثْلِ هَذِهِ
الْمَوْسَّاتِ، فَإِنَّ رِيعَهَا غَالِبًا مَا كَانَ يَخْصُصُ لِلْفُقَرَاءِ مِنْ هَذِهِ الْفِتَّةِ الْمُهْنِيَّةِ.
وَحَتَّى هَذَا، نَادِرًا مَا كَانَ يَحْدُثُ عَلَى الصُّعِيدِ الْعَمَلِيِّ. نَعَمْ، رِيْعًا نَمَّ تَوْزِيعِ
رِيعِ الْوَقْفِ عَلَى جَمِيعِ الْمَشَارِكِينَ فِيهِ وَفَقًا لِمَعْيَارِ التَّخْصُّصِ مِنْ خِلَالِ
الْمَوْسَّاتِ الْمَوْقُوفَةِ عَلَى الْمَسْجِدِ أَوْ الْمَدْرَسَةِ، أَوْ الْمُسْتَشْفَى ... إلخ،
يَبْدُو أَنَّ ذَلِكَ كَانَ يَتِمُّ عَلَى نَحْوٍ غَيْرِ مُبَاشِرٍ؛ إِذْ لَمْ يَتِمَّ تَخْصِصُ رِيعِ الْوَقْفِ
لِصَالِحِ التَّخْصُّصِ نَفْسَهُ كَكُلِّ عَلَى نَحْوٍ مُبَاشِرٍ.

(٣) لَمْ تُعَيِّنِ الدَّوْلَةُ كَثِيرَ الْأَطْبَاءِ وَحَدَّهُ فَحَسَبَ، بَلْ عَيَّنَتْ كَذَلِكَ الْمَدْرُسِينَ

(أ) كَذَا فِي الْأَصْلِ الْإِنْجِلِيزِي، وَيُخْتَلِ إِلَى أَنَّ الْقَلَمَ سَبَقَ هُنَا؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ مَقْدِسِي يَعُدُّ الْمَذْهَبَ هُوَ
التَّنْظِيمُ الثَّقَابِي، وَهُوَ لِمَدْرَسَةٍ هِيَ الْكَلَّةُ الَّتِي أَنْشَأَهَا الْمَذْهَبُ أَوْ التَّنْظِيمُ الثَّقَابِي، أَيْ إِنَّ الْمَدْرَسَةَ
يَسْتَمِي الْقَابَةُ عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ، وَسَيُخْتَمُّ مَقْدِسِي هَذَا لِلْفَصْلِ بِجِدَّةٍ فَالَّةٌ عَلَى الْمَعْنَى عَلَى نَحْوِ
قَاطِعٍ، انْظُرْ ص ١٥٢. (الْمُتَرَجِّمُ)

(ب) (ب) الْإِيْمَادَةُ هُنَا إِلَى الْمَدَارِسِ الَّتِي أَنْشَأَهَا الرَّبِيزِ نِظَامِ الْمُلْكِ الطُّوسِي - رِيزِ الشُّبْطَانِ السُّبْجُوقِي
نَبِكْشَاهُ - وَالَّتِي أُطْلِقَ عَلَيْهَا النِّظَامِيَّاتُ، وَقَدْ اجْتَهَدَ كُلُّوهُ كَاهِنٌ فِي إِثْبَاتِ أَنَّهَا كَانَتْ مَوْسَّاتٍ تَعْلِيمِيَّةٍ
رَسْمِيَّةٍ أَنْشَأَتْهَا الدَّوْلَةُ، وَمِنْ ثَمَّ يَذَلُّ رُسْمَهُ فِي قَطْعِ الْعِلَّةِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْكَلَّاتِ فِي الشِّيَاقِ الْأَوْرُوبِيِّ،
الَّتِي كَانَتْ مَوْسَّاتٍ أَفْرَزَتْهَا نَفَايَاتُ أَهْلِيَّةٍ غَيْرِ مَرْمُومَةٍ. وَسَيُجْتَهَدُ مَقْدِسِي لِثَبَاتِ أَنَّ النِّظَامِيَّاتِ كَانَتْ
إِنْشَاءً مُفْرَدٌ هُوَ نِظَامُ الْمُلْكِ بَوَصْعِهِ رَجُلًا مُسْلِمًا مِسْرُوزًا، لَا وَرِيزًا لِلْمُلْطَانِ. أَيْ إِنَّ النِّظَامِيَّاتِ - فِي
الْأَمْعِيرِ - لَمْ تَكُنْ مَوْسَّاتٍ تَعْلِيمِيَّةٍ مَرْهُومَةٍ مِنَ الدَّوْلَةِ وَتَخْفِضُ لِإِشْرَافِهَا. (الْمُتَرَجِّمُ)

(ج) يَعْنِي الْمَشْرِقِيِّينَ الَّذِينَ رَفَضُوا الْإِعْتِرَافَ بِوُجُودِ الثَّقَابَاتِ فِي الْإِسْلَامِ فِي الْقُرُونِ الْمُهْجَرَةِ الثَّلَاثَةِ
الْأُولَى. (الْمُتَرَجِّمُ)

(أي أعضاء هيئة التدريس بالكلية)، وأشرف عليهم جميعًا مفوضٌ من قبل الدولة، كان يُدعى المحتسب (أي مفتش الأسواق).

سأكرّر بإيجاز ردّي على تلك التحجج، والتي أسهبت في الردّ عليها في مؤلف آخر^(١٧):

(١) كان التدريس في الإسلام - قبل ظهور المدرسة أو بعد ظهورها سيّان فرديًا، وخاصًا، أو في مجالس الشيوخ. ومن ثمّ لم يغيّر ظهور المدرسة شيئًا في هذا الصّدّد قطّ. ولم تكن كليات المدارس ولا كليات المساجد التي سبقتها هيّة من الدولة، كما لم تكن عاتمة قطّ. بل كانت - بالأحرى - على النقيض من ذلك، فقد وقفها مؤسسون بصفتهم أفرادًا مسلمين أثرياء؛ إذ لم تعترف أحكام الشريعة الإسلامية، لا سيّما تلك المتعلقة منها بالأوقاف، إلّا بالأوقاف التي يهبها الأفراد فحسب، وليس الدولة. كما لم تكن مؤسسات التعلّم عامّة بل وُقّفت على طوائف بعينها، حيث تمّ قبول الطلاب الذين ينتمون إلى إحدى النقابات الفقهية (أعني المذاهب) التي نصّ الوقف عليها في كتاب وقفه دون غيرها، مستثنيًا أصحاب المذاهب الأخرى.

(٢) لم تحظر أحكام الشريعة الإسلامية، لا سيّما المتعلّق منها بالأوقاف، وقف المؤسسات لصالح طائفة أو شريحة ما من المجتمع الإسلامي قطّ. بل جرى الأمر على النقيض من ذلك تمامًا، فقد منحت الشريعة الإسلامية الواقف الحرية الكاملة في اختيار الفئة أو الطائفة المستفيدة من وقفه. وتعلّق القيد الوحيد الذي فُرض على إرادة الوقف، بوجوب ألا يكون هناك شيءٌ ما في كتاب وقفه يمكن أن يُفسّر على أنّه مخالفٌ لعبائد الإسلام. ولسنا نقتصر إلى حالات الأوقاف التي أوقفت على المذاهب الفقهية الأربعة، بل وعلى علماء الحديث أيضًا.

(٣) نعم، سيطرت الدولة بالفعل على منصب رئيس الأطباء، لأسباب تعلّقت بالصّحة العامة وبالمصلحة كذلك، ولكن لم يكن لها أدنى سُلطة على

بميرغ الفقه فقط، أو تلك المذبح الدين جرى تعليلهم من الله أي ذلك على أيدي الأئمة المنحصرين أنفسهم، بما في ذلك مسح الطلاب المؤهلين بدرجة الدكتوراه (الفقيه المجتبي) كما أشرفه «مؤسس» المدرسة ووافها باسمه على التعيينات في المنحصرات العلمية أو قوفه على المدرسة، أو نائب عنه في ذلك الشخص المعين من قبله الذي نص عليه في كتاب الوقف، ولم يكن للدولة في ذلك أمر ولا نهى.

على هذا النحو كان المذهب الفقهي في الإسلام الكلاسيكي نقابة مهنية للمنفعة. ويسمي علباً، نمشياً مع الحقائق التاريخية، أن نقصر مصطلحي «مدرسة الفقه» و«كلية الفقه» على المسجد ذي الخان والمدرسة فحسب. وألا نصف بهما -قط- المذهب نفسه، الذي كان نقابة فقهية متخصصة.

الفصل الثالث

إضفاء الطابع التخصصي على دراسة الفقه:
كليات النقابة ومنع درجة الدكتوراه



٢٤١ / أولاً: نشأة كليات الفقه: المسجد ذو النخيل والمدرسة

ما أن تمّ تشكيل النقابات المستقلة ذاتياً عن القوى الخارجية كافة، حتى اضطرّ الفقهاء من أهل الحديث التخصص على تدريس الفقه، بهدف تخريج الفقهاء المتخصصين المؤهلين. ومن ثمّ لم يعد بإمكان آحاد الناس ادّعاء العلم بالشريعة من خلال مجرّد استظهار الكتاب والسنة. وهكذا خضع الطامع إلى رتبة الفقيه لتأهيل بهني متخصص وصارم، تكوّن من سنوات أربع من التعليم الجامعي، أعقبها فترة طويلة من الدراسات العليا امتدّت بين عشر إلى عشرين عاماً. ولم يقتصر الأمر على تمكّن الفقيه من موادّ مصادر التشريع فحسب، بل تعرّس الفقيه أيضاً بفنّ الجدل؛ سبيلاً للدفاع عن آرائه الفقهية ونفيّاً لأراء مخالفيه.

تطوّر نوعان من المساجد في الإسلام في القرون الوسطى قبل نشأة كليات الفقه، هما: الجامع، والمسجد. فأما الجامع فهو المسجد الكبير الذي اعتاد المسلمون أداء صلوات الجمعة، والاستماع إلى الخطبة فيه. وأما المسجد فهو مصلّى صغيرٍ شاع بناؤه هنا وهناك في مختلف أحياء المدن الإسلامية، وكان هذا المسجد الصغير هو الذي تطوّر إلى أوّل مدرسة للفقه في النقابات الفقهية للإسلام. كان هذا النوع من المساجد قائماً منذ عصر صدر الإسلام، وكان مدرسة للعلوم الدينية، وكذلك فنون الأدب المساعدة لتلك العلوم.

١) المسجد ذو الخان كلية للفقهاء^(٥٨)

إذا كان المسجد بمنزلة مدرسة لعلوم الدين، فكيف يمكننا تعريفه على أنه كان كلية للفقهاء دون غيره من العلوم على وجه التعمين والتحديد؟ نريد إحدى خصائص المسجد، بوصفه كلية للفقهاء دون غيره، في إحدى الروايات التي نستخلص منها أن المساجد الصغيرة ذات الخانات المجاورة لها، بدأت في الانتشار في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، حيث كان بدر بن حسنويه (ت ٤٠٥هـ / ١٠١٥م)^(٥٩)، وهو أحد ولاة بني توي، حاكماً تولّى حكم عدّة ولايات لمدة نهزت اثنين وثلاثين عاماً، أسّس خلالها نحو ثلاثة آلاف مسجد مع الخانات المجاورة لها / في جميع أنحاء ولاياته. وأثبت المؤرخ -صاحب تلك الرواية- العبارة التالية:

«واستحدثت في أعماله ثلاثة آلاف مسجد وخان للقرابة»^(٦٠).

كان الخان لمجاور للمسجد بمنزلة مكان خصّص لإقامة طلاب الفقه المغتربين القادمين من خارج المدينة. وواصل أولئك الطلاب دراسة الفقه على يد شيخ الفقه في تلك المؤسسة خلال سنوات أربع بالمرحلة المدرسية من دراسة الفقه. وفي مدرسة مسجد من هذه الشّاكلة عمل الفقيه لشرّازي، وهو أوّل مدرّس للفقهاء في المدرسة النظامية في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، حيث قبل -بعد لأي- عرض مؤسس النظامية وواقفها -أعني الوريث نظام الملوك- بالتدريس في مدرسته الجديدة^(٦١).

٢) المدرسة كلية للفقهاء^(٦٢)

لم يغيّر إنشاء نوع جديد من كليات الفقه -أعني المدرسة- من طابع المؤسسة، لا من حيث المناهج الدراسية، ولا من حيث الهدف الرئيس المتمثل في تحرير الفقهاء المتخصصين. كل ما في الأمر أن إنشاء المدرسة عمل على تعديل التكيف الفقهي للمؤسسة ليغدو في صالح مؤسّسها. لقد استندت كليات المساجد وكليات مدارس إلى الوقت، إلّا أن الاختلاف بين المؤسّستين كمن في العلاقة الشرعية بمؤسّس بمؤسّسته التي قام بإنشائها؛ إذ كان مؤسّس كلية المسجد، التي هي في

الأساس مسجدٌ أُسِّس بوصفه وقفًا، يفقد أية سيطرة له عليه بمجرد وقوعه. فقد كان هذا النوع من الوقف يُدعى وقف تحرير، حيث شُبِّهت العلاقة الشرعية بين المسجد وبين واقفه بالعلاقة بين العبد المعتق والسيد المعتق الذي تَخَلَّى عن جميع حقوقه على عبده السابق بمحض إرادته.

يبد أن الأمر جرى على النقيض من ذلك في حالة المدرسة؛ فقد أضحت المدرسة، التي أنشئت بوصفها وقفًا، تحت سيطرة مؤسِّسها وذُرِّيَّته من بعده إلى الأبد، إن هو أراد ذلك ونصَّ على رغبته تلك في كتاب الوقف بطبيعة الحال. وعلى هذا النحو جرى الأمر في كِلِيَّة المدرسة، كما كان يجري عليه من قبل في كِلِيَّة المسجد من حيث المهمة. وكلُّ ما في الأمر أن التَّغْيِير اقتصر على العلاقة الشرعية لتلك المؤسسات بمؤسِّسها.

(٣) شروط وقف المدرسة النظامية

من قَبِيل سوء الحفظ، فيما يتعلَّق بتاريخ المؤسسات التعليمية الإسلامية، أن وثائق الوقف المتعلقة بتلك الكِلِيَّات لم تَصِلْنا وأقدم كتاب وقف لكِلِيَّة وصلنا لا يعدو مجرد سُندرة، وهو الجزء الذي يُعالج شروط التَّعْيِينَ بالمدرسة النظامية. وفي ضوء ما ذكرناه آنفًا حول الصِّراع الذي دارت رحاه بين الفقهاء والمُتَكَلِّمين، فإنَّ تلك الشُّروط التي وصلتنا من كتاب وقف المدرسة النظامية الموقوفة على الفقهاء الشَّافعية في بغداد تكتسب أهمية جديدة؛ إذ نصَّت الوثيقة العائدة إلى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، على أنه ينبغي على شاغلي بعض المناصب التدريسية أن يكونوا شافعية، ليس في الفقه فحسب، وإنما في أصول الفقه أيضًا. وينطبق هذا الشرط عَيْنَه على شاغلي المناصب التَّالِيَةِ بالكِلِيَّة: مدرِّس الفقه، والواعظ، وخازن الكتب^(٢٣).

/ من قَبِيل البَدْهي أن تطلَّب مدرسة موقوفة على المذهب الشَّافعي، أن يتَّبع (٢٦) مدرِّس الفقه الوحيد فيها إلى نقابة الفقه الشَّافعي، إلَّا أن الأمر الذي قد يبدو مفاجئًا حقًّا، هو ذلك الشرط الذي نصَّ على أنه ينبغي أن يكون شافعيًا أيضًا في أصول

الفقه؛ إذ لم يُصنّف هذا الحقل المعرفي قطّ وفقاً للمذهب، فقد مارسه وتخدمس فيه الفقهاء من جميع الثّقابات (المذهب) دون استثناء، وكان هناك خمس^{١١} من هذه الثّقابات الفقهية عندما أُسس نظام الملّك مدرسته الجديدة.

ونخلص من ذلك إلى أنّ إضافة شرط يقضي بأن يكون مدرّس الفقه شافعي المذهب في أصول الفقه إلى مجلّ الشّروط التي كان يلزم توفّرها فيه، إنما كان إشارة إلى أنّ هذا الحقل المعرفي ربما أضحي على التّقيّض مما أَراده عليه مؤسّسه، أعني الشافعي نفسه؛ إذ ربما أضحي عقلائيّ المشرّب، ولا سيّما أصول الفقه عند الأشاعرة. حيث كان الشّيخ الشّيرازي، الذي بنى نظام الملّك النّظاميّة خصّيصاً له، وأوّل من شغل هذا المنصب في النّظاميّة، من أشدّ المناهضين لهم^(١٢). وعلى هذا النحو كانت الكليّات، سواء المسجد أو المدرسة، مؤسسات لأهل الحديث، عملت على استبعاد أهل العقل على نحو ممتنع. وقد نجح أهل الحديث في إصفاء صفة الشّريعة على ذلك الاستبعاد.

ثانياً: استحداث درجة الدكتوراه في الفقه؛

سلطة التدريس

(١) إجازة التدريس

بعد أن نجح الفقهاء من أهل الحديث في إنشاء المدارس، وأحكّموا قبضتهم عليها إحكاماً، ووضّعوا منهجاً متخصّصاً استبعدوا منه علم الكلام، بقيت أمام أوثك الفقهاء مهمة أخرى كان ينبغي عليهم إنجازها. لقد شرعوا في تأمين مكسباتهم تلك من خلال وضع الفقيه على مقعد لسلطة، ومن ثمّ زوّدوا الفقيه بإجازة منّحته سلطة الفصل في المسائل المتعلّقة بالشّريعة، والتي غطّت نطاق الحياة الدّنيوية والدّينية للمؤمنين. وقد فقهوا ذلك عن طريق استحداث درجة الدّكتوراه، وتقييدها بحقل لدراسات الفقهية دون غيره من الحقول. ومن ثمّ لم يكن هناك أحدٌ خارج زُمرة

(١) يعني المذاهب الأربعة، إضافة إلى المذهب الظّهاري. (المترجم)

الفقهاء يمكنه أن يطمح إلى منزلة الدكتوراه. ولكن دعنا ناسترجع أولاً تاريخ هذه الدكتوراه وما يتصل بها من أجواء الحرية الأكاديمية.

يرجع مؤرخو الغرب اللاتيني المسيحي مرتبة الدكتوراه في الجامعة الحديثة إلى رخصة التدريس القروسطية المسماة باللاتينية *ad huc et huc*، وقد منحت هذه الرخصة حائزها سلطة تدريس امتدّت حدودها عميقة - في اعتقادي - في تربة دين توحيدي محض. وعلى هذا الأساس، لم تكن تلك السلطة نتاجاً لثقافة اليونان القديمة، أو لثقافة روما القديمة. كما لم تكن كذلك نتاجاً للثقافة المسيحية البيزنطية التي استمرت في مزاوله التعليم الكلاسيكي الذي اقتنته تراثاً عن اليونان القدماء، ولم تكن كذلك نتاجاً للغرب المسيحي اللاتيني؛ إذ إنها بمجرد أن شئت طريقها إلى هالك، كان لا بد لها أن تصعد - سلطة التدرّس (*Magisterium*) القائمة بالفعل، والكامنة في الهراركية الكنسية. / مما هي إذاً أصول هذه الدكتوراه؟ وما هو تأثيرها (١) الذي مارسه في الثقافة القروسطية، بل والفكرية الحديثة؟

بادئ ذي بدء، لا يتصور أن تكون هناك دكتوراه حقيقية دون أن تصحبها الحرية الأكاديمية، صنوان لا يفرقان؛ وذلك لأن الدكتوراه في أصولها لم تنطو على الاعتراف بالأهلية (*Competence*) فحسب، بل انطوت أيضاً على سلطة التدرّس (*Magisterium*)، أو إن شئت قل: الحق في التدرّس؛ إذ تعني عبارة (*Licentia docendi*) «رخصة التدرّس». أي إنها إذن وترخيص في الأخير. ولكن مهلاً! لم

(١) حرفياً «العالمية»، وهي ترجمة دقيقة لاصطلاح (*Magisterium*)، لكي عدلت عنها معضلاً ترجمتها إلى «سلطة التدرّس» لسببين، أولهما أن مقدسي يحاطب القارئ الغربي الذي يفهم هذا الاصطلاح اللاتيني على نحو واضح لا لبس فيه؛ إذ إن ذلك الاصطلاح اللاتيني ما يزال مستعملاً في الإنجليزية والفرنسية إلى اليوم بمعنى «الدرجة العلمية» أو «الهيئة التعليمية» وليس الأمر كذلك باللغة لغاتنا العربية، فلا يعني اصطلاح «العالمية» - بالضرورة - احتكار العرف الحق في التدرّس بلا موارع عن طريق الإجازة المؤسسية الصادرة عن مؤسسة تعليمية شرعية معترف بها، وعي عن الإطاعة إن اصطلاح «سلطة التدرّس» يخدم هذا التعريف على نحو أفضل من اصطلاح «العالمية». أمّا الشب الثاني فهو خشيتي من أن يربط أحدهم بين «العالمية» من حيث هي ترجمة حرية لاصطلاح (*Magisterium*)، واسم الإحارة التي طوّرها الأمر (أو ربما نألقها من إحارة الإساءة والتدرّس) الكلاسيكية القديمة، وكان يمتحنها لتخريبه قبل التطوير؛! يفترض أن هذه من تلك. (المترجم)

ينبغي أن نكون هناك حاجة للحصول على إذن بالتدريس؟ وإذن من؟ ولتدريس أي شيء؟

تعد الحرية الأكاديمية واحدة من أنتمن القوروشات الأكاديمية، حتى أن اللغة الألمانية صاغت اصطلاحين فنيين معبرين عن ذلك، وهما: (Lehrfreiheit) أي: حرية التدريس في جنب الأستاذ، و (Lernfreiheit) أي: حرية التعلم في جنب الطالب. فما هي إذا أصول هذه الحرية الأكاديمية؟ تلك الحرية التي لم نزل نحورها، والتي طالما عدناها أمراً بديهياً من قبيل المسلّمات. بما أن هذه الحرية هي حرية جامعية، فهي حق مقصور على «الأكاديميين» من دون الناس كافة. وكما ترتبط بمرتبة الدكتوراه في جنب الأستاذ، فإنها استندت في جنب الطالب إلى مكانته بوصفه عضواً بحري تأهيله مهناً وتخصّصاً في مجتمع الجامعة. إن كان الأمر كذلك فينبغي أن يعود تحقيقاً في نشأة «الدكتوراه» إلى تلك الحقبة التي شهدت نشأة الجامعة، وأن يتناول ذلك التحقيق تلك القوى التي عملت على تكوين الجامعة وإخراجها إلى خير الوجود.

(٢) العالم والدكتور والأستاذ

فبيل ظهور رخصة التدريس (Licentia docendi) في الجامعة المسيحية القروسطية، كانت تلك الرخصة بالتدريس قد تطوّرت بالفعل في الإسلام، وبالمسمى نفسه، معبراً عنها باللغة العربية حرفياً بإجازة التدريس، أو الإجازة بالتدريس، وهي بالإنجليزية (The licence to teach).

على هذا النحو يمكن القول: إن منزلة الدكتوراه قد انتقلت خلال ثلاث حقب من التاريخ، منذ نشأتها في القرون الوسطى وصولاً إلى عصرنا الحديث، تحت ثلاثة مسلمات رئيسة:

(١) إجازة التدريس الإسلامية العربية الكلاسيكية.

(٢) رخصة التدريس (Licentia docendi) المسيحية اللاتينية القروسطية.

(٣) درجة الدكتوراه الحديثة كما نعرفها في أيامنا هذه.

اتَّسَمَت تلك الإجازة بالسمات الأساسية نفسها في الحقبين الأولى والثالثة. إلا أننا نلاحظ أن تلك الإجازة خضعت لتعديل ما جرى عليها في لحبة الوسيطة، أعني أوروبا المسيحية اللاتينية القروسطية، وهذا لتعديل اقتضته ظروف بيئة رُخِصَ للتدريس الجديدة التي غرست فيها غرساً؛ إذ لم تنطو الدكتوراه الحديثة التي نعرفها الآن على التأكد من أهلية مرشح الدكتوراه في حفل معين من حقول المعرفة فحسب، فقد كنت الأهلية -وستظل كذلك- شرطاً رئيساً للتدريس في أية ثقافة استحققت أن توصف بـ «الثقافة». بل تضمنت الإجازة أيضاً حق الدكتور في إجراء البحوث، ثم نشر النتائج التي توصل إليها في الصف الدراسي الذي يُدرّس به، وكذلك في المجال العام من خلال كتبه ومنشوراته. هذا هو الحق الذي يُشار إليه اصطلاحاً بـ «الحرية الأكاديمية» (Academic freedom)، وهو حق ترتب على سلطة التدريس، التي عُرِفَت في القرون الوسطى اللاتينية اصطلاحاً بـ (Magisterium).

قبل بضعة قرون من ظهور رُخِصَ التدريس (Licentia docendi) على الساحة بوصفها سلطة تدريس، كانت المسيحية قد أقامت المجالس التي خضعت فيها سلطة التدريس لكلية الأساقفة (College of bishops) بالاتحاد مع البابا. ومن ثم عُرِفَت سلطة التدريس في الموسوعة الكاثوليكية الجديدة (New Catholic Encyclopedia) على أنها:

«المكتب التدريسي الدائم والحقيقي والمعصوم، الملزم بتعاليم رسل

المسيح التي انتقلت من بعدهم -إرثاً وفعلاً- إلى / خُلفائهم الشرعيين؛ [٢٨] كلية الأساقفة بالاتحاد مع البابا»^(٢٩).

ليت شعري، كيف يتصور أن يطالب أستاذ اللاهوت في جامعة مسيحية من القرون الوسطى بسلطة تدريس مستقلة في ضوء هذا التعريف المذكور آنفاً؟ ها هنا يكمن سبب التعديل الذي خضعت له رُخِصَ التدريس في الغرب المسيحي. الحظ أنه في الحقبة الباكراة من تاريخ جامعات القرون الوسطى -وكانت كلها مسيحية

بطبيعة الحال، عُرف «المعلم» باللائحة مصطلحات رئيسة، قبل أن يُنْهَضَ «المعروفات»، ومع ذلك يبدو لي أن كل مصطلح منها كان يُستَبدَّ على سببه أو طرده به بها يؤذيها ذلك المعلم. كنت هذه المصطلحات هي: العالم (Master) والدكتور (Doctor) والأستاذ (Professor). وكان اصطلاح العالم (Master) وهو باللاتينية (Magister) قد وُضِعَ تأكيداً على التمكن والكفاءة. أمّا الدكتور وتعني المدرّس (وهي تُشتق من الفعل اللاتيني (Docere)، ومعناه: «أن يُدرّس» (To teach)، فقد شادّد على وظيفة التدريس والتوجيه، بينما أكّد مصطلح أستاذ (Professor) على حقّ حائله في المجهز بأرائه التابعة من فناعته الشخصية^(١).

نُتِجَ سلطة التدريس في يومنا هذا للمحصل على الدكتوراه الذي أثبت إتقانه وكفاءته في الحقل العلمي الذي أسهم فيه من خلال كتابة رسالة امتازت بالأصالة. ومازس خريجه الأكاديمية في رسالته حيث جاهر برأيه، وبناءً عليه قُبِلَت هذه الرسالة واستُجِبت بسبب أصالتها؛ وذلك لأنها استندت إلى جهود صاحبتها الفكرية. ومن الآن فصاعداً يُسَخَّر لهذا الدكتور الجديد -أو بالأحرى الأستاذ الجديد- أن يُبدي آراءه الشخصية الأصيلية التابعة من فناعته، والمتولّدة عن بحره الشخصية. وله أن يدلّي بهذه الآراء بخبرة تافّة غير منقوصة، ودون أن يعوقه عائق من قبل أية قوة خارجية، دينية كانت أو علمانية.

٣) الدكتوراه في الفقه دون غيره

تلخّم هي حُجّة الدكتوراه ومنزلتها في حقبة النشأة الثالثة كما نعرّفها في أيامنا هذه بإيجاز. وهكذا أيضاً كانت منزلة الدكتوراه في حقبة نشأتها الإسلامية الأولى. وليس ثمّ مكان في عالم القرون الوسطى، بزغت فيه هذه الظاهرة إلّا في الإسلام الكلاسيكي، وفي مجال الشريعة الدينية فحسب، أعني علم الفقه. فقد كانت الدكتوراه -كما وُصِفَتْ آنفاً- هي تلك التي حفلها الفقيه المسلم، الذي عُرِفَ به الفقيه والمجتهد والمفتي، الذي كان متسبباً إلى أحد المذاهب السنية. وهذه

(١) ما نزال اللغة الإنجليزية تحتفظ بهذا المعنى؛ إذ تضمّن المعاني العديدة للمصدر (to profess): «أن يجاهر برأيه»، «المتّرجم»

المبداهيب، كما ذكر، إماماً إذا كانت طائفات ذهنية الخلق، وبصحة أسسها، فهي في واحدة من نقابات الفقه (المبداهيب) ثالث، تلعب الفقه بعض الأدوار، لأنه شأن الشريعة، استناداً إلى سيرة الشريعة، ولم تكن ثم سلطة أعلى، هيبة دماء أو علمانية - من شأنها أن تجعله على تقديم ذاته، لها، اجتهادها أو اعتمادها، أو تقصيرها عليها - قبل أن يقوم بإملائها على الملا. لقد كانت الشريعة الإسلامية ودينية من حيث المبدأ.

٤) الدكتوراه عنصر دخیل على التعليم المسيحي

كانت إجازة التدريس بنت بينتها في الشريعة الإسلامية في العالم الإسلامي، إلا أنها مثلت عنصراً اجنبياً دخیلاً في المسيحية في القرون الوسطى. ولم تكن المسيحية بحاجة إليها قط، فقد كان لديها سلطة التدريس خاضتها بالفعل، بل كانت تلك السلطة قد / ترسخت خلال أكثر من عشرة قرون، ومن ثم كانت رخصة التدريس (Licentia docendi) الجديدة مصدراً لصراع دار بينها وبين النظام القائم بالفعل. لقد استوردتها الغرب المسيحي ضمناً في جملة المعارف التي دأب على استعارتها من الإسلام بهم في القرون الوسطى، فقدّمت إلى الغرب المسيحي بوصفها جزءاً من الأدوات والمناهج التي كانت بدورها جزءاً لم يتجزأ قط من تلك المعرفة الدخيلة المستوردة من العالم الإسلامي.

ذكرت آنفاً أن تلك الإجازة - ذات الأصل الديني - لم تكن نتاجاً لثقافة بلاد اليونان القديمة، كما لم تكن نتاجاً لثقافة روما القديمة. أترى إذاً أن تكون هذه الإجازة، عميقة الجذور في شريعة دينية ما، قد نشأت في ظلّ لمسيحية أو اليهودية؟

تشرّك الديانات: اليهودية، والمسيحية، والإسلام، في المفهوم نفسه عن الإله الواحد ذي العلم الكلي ولقدرة الكلية. ومع ذلك، إضافة إلى كون إجازة التدريس كانت ذات أصل ديني، فقد كانت أيضاً نتاج نظام فرداني (Individualistic). وعلى

هذا المحر، لا يتصور أن تكون إجازة التدريس قد نشأت في ظل الهراركية الكنسية
فقط، كما لا يمكن لها أن تكون قد نبئت في ظل أي نظام سلطوي آخر أعلى من نظام
الذكاترة الأفراد المستقلين. لقد كانت إجازة التدريس نتاج رقابة على وجه التحديد،
أي مجموعة من الأفراد الذين خضعوا للتأهيل التخصصي فيه. وبمعنى آخر، إن يتم
منحهم لهم حسب الأصول المعينة، تغدو سلطتهم مستقلة عن جميع القوى
المحرية، بحيث لم تكن هناك سلطة أخرى على ظهر الأرض لها الحاقبة عليهم.
ومن ثم لا يتصور عفاً أن تنشأ مثل تلك الذكواترة في المسيحية بتقليد الكسبي
الهراركي. ومن باب أولى، لم تنشأ في ظل اليهودية، حيث اعتُرف بالمرجعية العليا
للجامعون (Canon)، وأما للأكاديمية في بابل (العراق)، وهو «مقر التدريس والمرجعية
الدينية الرئيس في العالم اليهودي»^(١٧١).

قد يصح القول: إن وظائف الخاخام اليهودي (Rabbi) والمفتي المسلم متشابهة،
بيد أن هذا التشابه كان إلى حد معين؛ إذ لم تشجع الديانة اليهودية العوام من اليهود
على البحث عن أكثر من حاكم لإقتائهم متى منست حاجتهم إلى الفتوى في مسألة
ما من مسائل الشريعة. ومن ثم فقد قصد العاصي أعلى مرجعية دينية يصادفها في
محلته، ومتى استغنى المأمي اليهودي الخاخام الأخير فقد قضى الأمر. أمّا في
النساق الإسلامي فقد جرى الأمر على التقبض من ذلك، لقد كان للعاصي المسلم
الحرية الكاملة في استفتاء جميع من يريد، من المفتين، كما تمتع بالحرية الكاملة في
اختار الفتوى التي يعمل بمقتضاها من بين الفتاوى العديدة التي تلقاها منهم. وهذا
التبني بين كلا السباقين ضروري للغاية، كما سنلاحظ لاحقاً.

ولا يتصور أيضاً أن تكون تلك الذكواترة قد نشأت في ظل الإسلام الشيعي،
الذي ربما جاز لنا وصفه بأنه «دين الإمام» (Church of authority)، على التقبض من
الإسلام الشيعي الذي كان «دين الإجماع» (Church of consensus)، إذ كانت سلطة
التدريس في المذهب الشيعي منوطة بالأئمة من دون الناس كافة. فقد كانوا أرفع
مرجعية دينية، بحيث ينبغي أن ترفع أصول أي مذهب ديني شيعي إلى (إمام منهم) كي
يجاز بوصفه مذهباً قوياً^(١٧٢).

لقد استعتمدت سلطة التدريس الكامنة في درجة الدكتوراه، كما نرى فيها في العصر الحديث، في أصولها من نظم ديني اتبني على الإجماع، وبهي هذا أن المعيار النهائي لعقيدة أهل السنة والجماعة كان الإجماع السائد بين أئمة الفقهاء، الذين كانوا يعملون متساوين كأسنان المشط من حيث المبدأ. وهكذا عمل ذلك النظام في الإسلام السني وحده، وجرى الأمر على التقيد من ذلك في الإسلام الشيعي وكذلك في اليهودية والمسيحية.

/ ثالثاً: الحرية الأكاديمية

(١) المفتي والمستفتي

بدأ الطريق المؤدي إلى الإجماع بالتماس أحد العوام الفتوى من الفقيه حول مسألة شرعية ما، وقول كل عنصر من عناصر هذه العملية بمصطلح معين، فالعامة عندما التمس الرأي من الفقيه، فعل ذلك بوصفه مستفتياً، وكان الرأي الشرعي الذي التمسه يسمى الفتوى، وأشرف الفقيه - بهذه الصفة - بالفتوى. تلك العملية نفسها، عندما ننظر إليها من منظور العامي، فإنها كانت تعرف بالاستفتاء، ومن منظور الفقيه فإنها كانت تسمى بالإفتاء. ولم تكن تلك الفتوى ملزمة للعامي، فلم تكن تعبر مجرد رأي شرعي صادر عن فقيه، وبعبارة أخرى: لم تكن الفتوى حكماً شرعياً قضائياً ملزماً أصحابه قاضياً، ومن ثم كان يسع العامي المسلم التماس عدد من الفتوى الأخرى في تلك المسألة الشرعية عينها، من عدد من الفقهاء.

قدّمت الفتاوى - غالباً - في صيغة مكتوبة، رثاً على الاستفتاءات التي قدّمت مكتوبة أيضاً. وهكذا كان للعامي المسلم الحرية التامة في اختيار الفتوى التي يعمل بمقتضاها من بين جميع الفتاوى التي تلقاها في المسألة التي استفتى الفقهاء بها. وتكاد تكون هذه الممارسة مماثلة لممارساتنا في العصر الحديث المشتملة في التماس الراييين الثاني والثالث من الأطباء الاستشاريين. لقد توقف ذلك، في كلا السياقين، أعني العامي المسلم والعامي في العصر الحديث، على إرادة المستفتي، وقدّرت على الإنفاق^(١).

(١) بومس مقدسي هنا، وسيشرح فيما بعد، إلى أن الفقه المفتي المسلم قد تلقى أحراراً على قراء، -

أشير إلى حيار المعاشي الذي فصل العمل بفتوى بعضها من بين المساوي العبادية التي تلقاها، اصطلاحاً بـ «التقليد». وعادة ما يُساء فهم هذا المصطلح في حالة المعاشي خاصة. في واقع الأمر، كان للمصطلح معنيان متعارضان تماماً، ففي حالة المستفتي - أي المعاشي - كان المصطلح يعني «ارتداء كساء النفل» أو «التدثر بدثار النفل»، وقد كسا المعاشي بدوره الرأبي الذي احتاره ورأه الأولى بالعمل دثار تلك السلطة أيضاً^(١)، لقد كان التقليد حقاً للمعاشي، وكان هذا محموداً في حقه^(٢)، ولكن على الصعيد الآخر لم يكن التقليد حائزاً في حق المفتي الفقيه، فلم يكن للأخير الحق في «التدثر بدثار النفل» تقليد مُعْتَبَرٍ آخر. لذا نُظِرَ إلى التقليد في حق المفتي بوصفه علامة على «الدلة»، وكان الفقيه الدليل هو الذي تنازل عن حقه، متتبعاً مهمته المقدسة، ومعطلاً العملية التي أدت في الأخير إلى الإجماع. وفي الأخير كان ذلك لمفتي الذي يُقدَّم على التقليد بفقد سمعته بوصفه عالماً، ولا يعدُّ بين الناس فقيهاً يؤثّر به، أو يؤس منه عملاً^(٣).

كانت السلطة التي أنيطت بالفقيه - الواعي برسالة المقدسة، والمستبد في رأيه

والحرُّ أن العزى في سياق العالم الإسلامي قديماً، كما هي في سياق العالم الإسلامي المعاصر، كانت كالأحباب على الفقيه تجاه العوام، لا يسأل الفقيه الناس عليها أحزاً ولا شكوراً. وقد كره ابن الصلاح أن يأخذ المفتي أحزاً على الفتوى، فإل كان للمفتي ورق من أبواب آخر لا يجوز له أخذ الأجرة على الفتوى مطلقاً. فإن الجأته الحاجة فليترق من بيت المال، فإذا عيّن له الحاكم أحزاً من بيت المال فيه كفيته لم يخر للمفتي أحد الأجرة من المستغني، ولم يجوز ابن الصلاح أخذ المفتي الأجرة من أعيان من يفهمهم مثل الحاكم أو من دونه في الرتبة، حتى إذا لم يكن للفقيه دخل يحصل عليه من بيت المال، انظر ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق موفق بن عبد الغفار، (دم: مكتبة العلوم والحكم وعالم الكتب، ١٩٨٦)، ١١٤. (المترجم)

(أ) أشار ابن الصلاح إلى هذه العملية اصطلاحياً باسم «الجهاد المعاشي»، فالواجب على المستفتي أن يحتشد في اختيار الفتوى الأولى، يأخذ بالأرجح، وله أن يأخذ برأي الأول من العلماء الذين استنصاهم بعمل فقيهاً، فإن وقع التعارض في الفتيا في شأن متعلق بالخطأ والإباحة، فإن الخطأ أسوئ من الدين المعاشي، وإن تساوت الفتاوى من كل وجه كان للمعاشي الحيار من بينهما، انظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ١٦٥. (المترجم)

(ب) ليس محدوداً بحسب، بل إن تقليد المعاشي واجب عند جمهور العلماء. (المترجم)

(ج) أجمع العلماء على أن المقلد ليس فقيهاً، لأنه لا يعرف الأحكام بأدلتها. (المترجم)

إلى جهوده الشخصية - هي سلطة عُرفت اصطلاحاً بـ الاجتهاد، أي: بذل الفقيه وسعه في استنباط انراي الشرعي. / وكان الفقيه الذي يمارس هذا الاجتهاد يُعرَف [٣١] بالمجتهد. فإن افترضنا جَدلاً أن اثنين من عوام المسلمين اختارا رأيين متعارضين تماماً من بين الفتاوى التي تلقاها في المسألة نفسها، سواء في العقيدة أو الشعار، فإنه كان لهما الحرية في الاقتداء بالرأي الذي يختاره كل منهما بمحض إرادته، على الرغم من أن أيًا من تلك الفتاوى المتعارضة لم يكن محلًا للإجماع. ومن ثمَّ عُدَّ كلا الرأيين تقليدًا في حقِّ العوام، وكلاهما كسا الرأيين المختارين دِناز الثقل، ويظلُّ الأمر هكذا إلى أن يُقرَّ الفقهاء في الأخير رأيًا من هذين الرأيين المتعارضين^(١). وهكذا عمل مذهب أهل السنة والجماعة^(ب) على مستويين:

(١) المستوى الأولي: التقليد للعوام.

(٢) المستوى الأعلى: وصول الفقهاء وعلماء الشريعة - أعني أئمة الفقهاء - إلى الإجماع.

(أ) إقرار الفقهاء رأيًا من الآراء الخلافية ليس تقليدًا في حد ذاته، بل أطلق عليه «اتباع»، والفرق بين التقليد والاتباع يكمن في أن الاتباع يعني سلوك التابع طريق المتبوع وأحد الحكم من الدليل بالطريق التي أخذ بها متبوعه، فهو اتباع للقتال على أساس ما أتصح له من دليل على صحة ما ذهب إليه. وهذا خلاف التقليد الذي يحاكي فيه الشخص قول غيره دون معرفة الدليل. (المترجم)

(ب) حرفيًا الأرثوذكسية (Orthodoxy) وهو اصطلاح دأب جمهور المستشرقين على استعماله بمعنى «صحيح للدين أو العقيدة القويمة»، أي الترام الشدة والتسُّس والتأسي. وذلك معابِل الهرطقة أو الابتاع (Heterodoxy). ونرى الأرثوذكسية في نفسها العقيدة الصحيحة، وما سواها ريع وضلال. عن الأرثوذكسية اصطلاحاً في سياقها العام، انظر:

Encyclopedia of Religion, 2nd edition, s.v. "Orthodoxy and Heterodoxy"

لكن نفرًا من المستشرقين يستعملون هذا الاصطلاح في سياقات دراساتهم على شروطهم. فهو عند بعضهم مؤسَّسة رأي في الإسلام السني، ويعني بها المذاهب الفقهية الشيعية. وخلال أسد - على سبيل المثال - يرفض هذا التعريف للأرثوذكسية في سياقها الإسلامي ويصفها بأنها أقرب إلى «علاقة سلطة» (Relationship of power) فحيثما نسى للمسلمين القدرة على تنظيم الممارسات الصحيحة، أو استدعائها أو تعديلها، وإدانة الممارسات غير الصحيحة أو استبعادها أو تفويضها أو استبدالها، ثمَّ مجال الأرثوذكسية على حدِّ تعبيره. وهناك نفرٌ من المستشرقين يسحب هذا الاصطلاح على الإسلام الشيعي دون الشيعي بوصفه لإيمان الأرثوذكسي الحقيقي. (المترجم)

اجتهد الفقيه، ووصل إلى رأيه بناء على بحثه الفردي، واستناداً إلى تفسيره الخاص لمصادر التشريع. وقام بمهمته تلك مستقلاً، وليس بوصفه عضواً في هيئة مكونة من عدد من الفقهاء، وذلك على الرغم من أنه من قبيل الوارد أن تأتي ثمرة اجتهاده متفقة مع اجتهاد عالم آخر في المسألة عينها. ولم يكن المجتهد ملزماً بآراء الفقهاء، سواء المتقدمين عليه أو المعاصرين له، ولا حتى بآراء العلماء من مذهبه. وفوق ذلك، لم يكن بمقدوره اتباع إحدى فتاواه السابقة في المسألة نفسها، أو في مسألة مماثلة لها، بل كان حرياً به أن يصل إلى رأي جديد، ناتج عن اجتهاد جديد. وكان ذلك الفقيه حراً في تكوين رأيه الشخصي مستقلاً عن جميع القوى الخارجية. ولم يكن بإمكان أية قوة أو سلطة إكراهه - اللهم إلا أن تم ذلك ظلماً وغدواً^(١) - على الوصول إلى رأي حُدّد مسبقاً.

لم يكن الفقيه حراً ومستقلاً في إجراء بحوثه وإعلان النتائج التي توصل إليها فحسب، بل خُضِعَ على القيام بذلك تحريضاً، فقد وُعد المجتهد بجزيل الأجر والثبوة في الآخرة. وثُمَّ حديث نبوي مؤداه أن للفقهاء أجر اجتهاده وإن أخطأ، فإن أصاب فله أجران. وثُمَّ حديث آخر من هذا القبيل مؤداه أن كل مجتهد مصيب، بمعنى أنه قام بواجبه، وبذل وسعته، ولم يأل جهداً في اجتهاده.

لن نجد هاتين الحُرَيَّتَيْنِ - أعني حرية العقامي وحرية الفقيه - في أي نظام ديني ذي هيراركية كنسية، إضافة إلى المجالس والمجامع التي كان تحديد العقيدة القويمة وصيانتها من اختصاص واجباتها. ولما لم يكن في الإسلام مجالس ولا مجامع، فمن ثم كان عليه أن يحدّد ما يصحّ من الدّين من خلال عملية تتسق مع أصوله.

(١) أجاز بعض الحكّام والولاة لأنفسهم منع الفقهاء من الفتا. فد جرى هذا مع أبي حنيفة النعمان، كما منع الفقهاء من أهل الحديث في حصص المحنة من الفتا ومن صعود المنابر والمحطبة، وأمر بضرب بعضهم وجبيههم. وكان عزل الفقيه من العدالة (وهي شهادته التي كان يشهد بها أمام القاضي) ببغداد يعني بالثبوة من القضاة والفتا. ومن أشهر الفقهاء الذين منعوا من الجلوس للفتا الفقيه الحلي أبا تيمية. وأحسب أن مقدسي قوله «لهم إلا أن تم ذلك ظلماً وغدواً»، كأنه أومأ إلى منع السلطان الناصر محمد بن قلاوون ابن تيمية من الفتا بعد اجتهاده القاضي بخرمه الشعر زيارة قور الأنبياء والأولياء. (الترجم)

أشارت الفتاوى الفردية للفقهاء؛ رداً على أسئلة العوام، آراء متضاربة، ووقف الفقهاء على قدم المساواة كأسنان المشط، ولم يكن لأحدهم أفضلية على الآخر. ولما انتشر الإسلام إلى سلطة دبية غلبا يكون لها القول الفصل في تلك الخلافات بين الفقهاء، فقد كان المنهج المتبع هو إجماع الإجماع، أي: إجماع أئمة الفقهاء. بيد أن الإسلام افتقر أيضاً إلى مؤسسة رسمية يقع تحديد ذلك الإجماع في نطاق اختصاصاتها. بل - في واقع الأمر - لم يكن هناك ثقة في جدوى أي جهد بمنهج يهدف إلى جمع آراء الفقهاء في مسألة بعينها على نحو تام، ولا سيما أن الإجماع كما يتعقد كان ينبغي أن يكون إجماعاً تاماً غير منقوص، فمن شأن رأي فقيه معارض واحد - يُتوَقَّع منه - نقض إجماع الفقهاء مهما بلغ عددهم.

وفي ضوء ما تقدم، / كان لا بد من تحديد الإجماع بأثر رجعي، وسلي، ومؤقت. [٣٢١] فقد توَقَّع الفقهاء ممَّا إذا كان بعض أئمتهم قد أنكروا - فيما مضى - مذهباً بعينه من عديده، وفي حالة غياب رأي مخالف، قُبِلَ ذلك المذهب بوصفه موافقاً لصحيح السنة. ولما كان الإجماع في عصر ما يمكن نسخه بإجماع آخر على أساس استبطاء أدلة جديدة، فقد كانت طبيعة الإجماع مؤقتة.

وهكذا كان الخلاف - من ثم - هو العنصر الأكثر أهمية في عملية تحديد صحيح الدين. فلم يُبَحِّح الإسلام بالجهر بالخلاف فحسب، بل حُتِّب العقيدة المرء على أن يجهر برأيه، فكان الجهر بالرأي واجباً على كل مسلم. وكان بالأحرى واجباً يقع - بالضرورة - على عاتق كل فقيه، لا سيما عندما يجد ذلك الفقيه في صدره حرجاً؛ لأن رأي فقيه آخر قد جانبه الضراب كما يراه هو. لقد كان الفقيه هنا مثبِّهاً لعدا «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فيما يتعلق بـ «الخلاف». ولم يُمكنه هذا المنطلق من الجهر بمخالفته في الرأي فحسب، بل إنه أمر بذلك أمراً، فقد نهى الفقيه عن الصمت ولو لم يستقته القوام ويسألونه الرأي، ولو لم يستطفه أحد. فإن اختار الصمت - إما حياء، أو لامبالاة، أو إهمالاً - فقد عُذَّ صمته عند الفقهاء الآخرين بمنزلة موافقة ضمنية (أي تقرير في اصطلاحات الفقه)، وكان لصمت هذا العالم أو ذاك قيمة إيجابية ثبوتية. وهكذا كان خيار الفقهاء منحصرًا إما في الموافقة أو المعارضة، وعلى هذا النحو لم يُفَسِّح هذا النظام المجال للصمت قط.

(٢) وظيفة الخلاف في الشريعة الإسلامية

نفسر أهمية الخلاف في الإسلام وجوداً أحد أكثر الأدبيات الفقهية الإسلامية غزارة في التأليف والتصنيف، وهي كتب الخلاف، كما تشرح طبيعة الوظيفة التي أداها. لقد لحظ المستشرق البارز إجناتس جولدتسيهر - في نهاية القرن التاسع عشر - وفرة الأدبيات المصنفة في هذا الفرع، فاستشعر أهميته، ومن ثم لفت انتباه المنشرفين إليه، ودعا إلى إجراء دراسة مفصلة للمصنفات التي وُصفت فيه^(١٨). وبعد مرور أكثر من نصف قرن، أعاد فرانز روزنثال (Franz Rosenthal) - عن حق - الدعوة إلى ذلك، مذكراً المنشرفين بأن دعوة جولدتسيهر لم تجد أذاناً صاغية بعد^(١٩).

بادئ ذي بدء، يحار المرء من وفرة تلك الأدبيات الفقهية الغزيرة التي نُقِصَتْ - إن جاز هذا التعبير - الآراء الخلافية حول مسائل العقيدة وأشعائثر. ومع ذلك، تزول تلك الحيرة حين يستوعب المرء وظيفة الخلاف في تحديد صحيح الدين. لقد كانت أعمال الخلاف - في الواقع - هي كل ما يحتاجه الإسلام لتحديد صحيح الدين على المستويين المذكورين آنفاً. فقد تألف المستوى الأولي لتلك السنة من فتاوى متعارضة بشأن عقيدة أو شعيرة بعينها؛ أمّا المستوى الثاني فهو الإجماع الذي حدّده غياب الآراء الخلافية. وهذا هو ما يفسر لنا افتقار الإسلام إلى الأدبيات الفقهية التي جمعت الاعتقادات والشعائر السنية الصحيحة. لقد أدّى أدب الخلاف هذه الوظيفة سليماً، فكُتِب الخلاف، وإن ركّزت على الجانب السلبي، فإنه كان لها أثرٌ إيجابي في الأخير. فقد عملت على تحديد صحيح الدين على المستويين المذكورين آنفاً:

(١) إذا ذكر الفقيه آراء متعارضة في المسألة الواحدة، فإنّ هذا يعني أنّ الفقهاء لم يتوصلوا إلى إجماع بشأنها بعد، وأنّ جميع الآراء في تلك المسألة كانت - من ثم - صحيحة متساوية على هذا / المستوى الأولي.

[٣٣]

(٢) إذا لم يذكر الفقيه في المسألة إلا رأياً واحداً فحسب، فإنّ عدم وجود خلاف في الرأي في تلك المسألة يعني أنّ هذا الرأي قد أضحي موافقاً للسنة بالإجماع.

في الحالة الأولى المذكورة آنفاً، كان بإمكان الفقيه المصنف لعمل ما في الخلال ترجيح رأي على رأي آخر. ولكنَّ العوأم واضلوا الاحتفاظ بحريتهم في اختيار ما يروقههم من تلك الآراء الخلافية. وفي الحالة الثانية، أشار غياب الآراء الخلافية إلى الوصول إلى الإجماع، ومن ثم فقد قُضي الأمر.

رابعاً: سلطة التدريس المزدوجة للفقهاء

كان الإفتاء والدفاع عن رأي هما الوظيفة الأولى للفقهاء، كما كانا حثين أصليين من حقوقه. بيد أنه، وكما هي الحال مع المخريجين الجُدد احاصلين على درجة الدكتوراه في أيامنا هذه، لم يرقَّ الدكتور الجديد دائماً في العثور على وظيفة في التدريس، إلا أنَّ الفقيه كان على التقيض من الحصول على الدكتوراه في العصر الحديث؛ إذ تمتع الفقهاء المفتون بالحق في إعلان آرائهم على الملأ، وتلقوا أجورهم من جمهور المؤمنين الذين التقسوا الفتوى منهم. وكان هذا الحق كامناً في وضعه بوصفه مفتياً. وكانت الدكتوراه التي حصل عليها -في واقع الأمر- إذناً مزدوجاً، وقد عبّر العنوان الكامل لإجازته عن سلطته التدريسية المزدوجة: إجازة بالتدريس والإفتاء. ويعني هذا أنه كان تمتع سلطة تدريس الفقه في الصفوف والخلفات الدراسية، إضافة إلى الحق في إفتاء العوأم من المؤمنين الذين أقلوا عليه يلتمسون حكم الشرع منه. ومُبح الفقيه -لقاء تلك الأستاذية في الفقه- تلك الولاية للإفتاء مدى حياته، ولم يكن مسئولاً أمام أحد خلا الله وحده^(١). وكانت كفاءته في التدريس، وإجراء البحوث، وإعلان النتائج التي توصل إليها في فتاواه

(١) قال الماوردي في هذا الشأن:

«وأما جلوس العلماء والفقهاء في الجوامع والمساجد والتصدي للتدريس والفتا، فعلى كل واحد منهم واجب من تنبيه، أو لا يتصدى لما ليس له بأهل، فيضل به المستهدي ويضل به المسترشد. وقد جاء الأثر بأن أجروكم على الفتا أجروكم على جرائم جهنم».

انظر: الأحكام السلطانية، (القاهرة: دار الحديث، د.ت)، ٢٨١. (المترجم)

وكُتبه، مسائل خضعت لرقابة صارمة من الفقهاء الذين تصرفوا فأرادى^(١) في سياق الثقافات لبهنية للفقهاء. لقد كان الفقه حُرًا ومستقلًا عن الجميع، حاصلًا على إذن مزدوج من شيخه في الفقه، وكان شيخه بدوره فقيهاً متميلاً إلى أحد المذاهب الفقهية. وعلى هذا النحو لم يكن للسلطة الحاكمة أمرٌ ولا نهْيٌ في هذه المسألة جُملةً وتفصيلاً.

(١) سلطة التدريس في المسيحية

كان الأخذ والردُّ في المناظرة والجدل أمرين حيويين في العملية الإسلامية الزامية لتحديد صحيح الدين، فقد دان مذهب أهل السنة في الإسلام بتكوينه لحرية الفقهاء في الخهر بأرائهم. وهكذا لم يكن منهج المناظرة مجرد تمرين مدرسي في الإسلام الكلاسيكي، أمّا في السياق الأوروبي، فما كان للمناظرة - في مستهل أمرها - إلا أن تكون تمريناً مدرسياً في جامعات القرون الوسطى في المجتمعات المسيحية؛ إذ كانت للمسيحية مجالسها ومجامعها الكنسية لتحديد العقيدة القويمة، ومن ثمّ فإنّ طريقة المناظرة - كما قد يظنُّ المرء - لم تكن تعدو كونها ممارسةً مدرسيةً لا أكثر. وقد استوردت من الإسلام بوصفها جزءاً من المعارف العربية المتدفقة عليها، جزءاً نشاط حركتي الترجمة والاستيعاب التي كُنت في أسس نشأة الجامعات في الغرب المسيحي.

بيد أنه لم يمضِ وقتٌ طويلاً حتى عادت طريقة المناظرة إلى وظيفتها الأولى، ومن ثمّ قامت - في ظلّ المسيحية - بالوظيفة نفسها التي استحدثت من أجلها في الإسلام، فكان قدرها أن تتحوّل - في ظلّ المسيحية - إلى قوةٍ تخريبيةٍ مدمرةٍ / فها هي المسيحية تشهد ظهور سلطة تدريس أخرى بين ظهرانيها، هيئة تدريسية أخرى، تولّاهما - كما هي الحال في الإسلام - دكاترة اللاهوت، وليس كُلية الأساقفة بالاتحاد مع البابا.

(١) يؤمى مقدسي إلى تقييم أفراد الفقهاء بعضهم بعضاً، ولا سيما من جهة التحصيل العلمي والتقوى والورع والأُهدى في الدنيا وماعها، والغرب من الحكام والمصنفات ... إلخ، ولا سيما في كتب التراجم والطبقات المعاصرة إلى المذاهب الفقهية المختلفة. (المترجم)

تألّفت سُلطة التّدريس -منذ بداياتها في العصور المسيحية الباكّة، وصولاً إلى الحقبة التي شهدت نشأة الجامعات- من رواية المؤمنين للتعاليم التي تلقّوها، وكانت الخلافة الرّسولية (Apostolic succession) هي شكل التّقليد وضمّانه، حيث قام الأساقفة بدور اللاهوتيين غالباً. ومع نشأة الجامعات في القرون الوسطى، وظهور المناظرة بوصفها منهجاً مدرسياً، خرجت الذّكورا أو سُلطة التّدريس -التي كانت ثمرة المنهج المدرسي في الأخير- إلى حيّز الوجود. وكانت تلك السُلطة موازية لسُلطة التّدريس الرّعوية (Pastoral magisterium)، ومن ثمّ عملت تلك السُلطة الجديدة على تهديد مرجعية سُلطة الأساقفة.

وقد ميّز المقدّيس توما الأكويني (St. Thomas Aquinas) بين هاتين السُلطتين في التّدريس (Magisteria) على النحو التالي:

- ١) سُلطة تدريس رّعوية، أطلق عليها الأكويني اسم (Magisterium cathedrae pastoralis) كما عزّزها أحياناً باسم (Pontificalis).
- ٢) سُلطة الأساتذة المختصّين (Professorial magisterium)، والتي أطلق عليها اسم (Magisterium cathedrae magistralis).

اتّسمت الأولى بكونها ولاية قضائية. أمّا الثّانية فقد اعتمدت على الكفاءة الشّخصية المعترف بها. ووفقاً للمقدّيس توما الأكويني، حرّزت سُلطة التّدريس الرّعوية ولاية قضائية امتدّت إلى ما هو أبعد من مجرد تدريس التعاليم؛ فقد امتدّت نطاق ولايتها ليشمل الوعظ ومراقبة النظام العام في الكنيسة. وخُصّ الأساقفة بالاتحاد مع البابا بتلك السُلطة التّدريسية، على وجه الحصر، وكانت -وحدها- سُلطة التّدريس الشّرعية^(٢٠).

على الجانب الآخر، تعلّقت سُلطة تدريس الأساتذة بالمسائل العلمية فحسب، ودُرّس الأساتذة على أساس الذّراية والججاج، وليس من خلال وضع رسمي كان لهم قطّ. وتوقّفت صحّة استنتاجانهم على الأدلة التي كان بإمكانهم تقديمها، لا أكثر. وعلى الرّغم من أن حُججهم قد تكون مقبّعة، إلّا أنها لا تغدو موقوفة ما لم

تعميدها سلطة التدريس الرعوية. وعلى هذا النحو افتقرت سلطة التدريس المِهنية المتخصصة إلى أية شرعية دينية^(١).

درّس اللاهوتي الفرنسي إيڤ كونيغر (Yves Congar)، أشكال سلطة التدريس وعلاقتها بالذكاترة، كما درّس أيضًا تاريخ مصطلح «سلطة التدريس» دلاليًا^(٢). وقبل أكثر من قرن من الدراسات التي أجراها الأب كونيغر، أي في منتصف القرن التاسع عشر، كان شارل ثورو (Charles Thurot) قد لفت الانتباه إلى هذه الظاهرة، في دراسته عن التعليم في جامعة باريس (University of Paris) في القرون الوسطى. وإذا ترجمة^(٣) لما ذكره في هذا الصدد:

«كان لكلية اللاهوت (Faculty of Theology) القول الفصل بشأن ما إذا كانت عقيدة دينية ما قديمة أو زائفة، أرثوذكسية أو محض هرطقة. ولم يتمكن الأسقف، بل البابا نفسه، من مباشرة الولاية القضائية والسجّرية، بل اكتفى بتطبيق العقوبة ببساطة. والحق أقول: لقد كان يلزمهما تقديم سبب لاهوتي للإدانة قبل الحكم بالعقوبة ضربة لازب، وكان هذا يستحيل عليهما دون اللجوء إلى علم اللاهوت، ومن ثم إلى بحاره التي لا شطآن لها، أعني ذكاترة اللاهوت. وعلى هذا لم يكن / يتسع البابا نفسه أن يصدر حكمًا نهائيًا في مسائل العقيدة. وكان هذا هو النظام الذي طبقه بيتر الآيلي (Peter of Ailly) عام ١٣٨٧ م، قبل ولاية البابا كليمنت السابع (Clement VII)».

ونظرًا لأن ما ذكره ثورو آنفًا كان تطورًا مثيرًا للفضول في العالم المسيحي، فإنه استطرد شارحًا:

«لم تكن هذه الادعاءات ومهمة، فقد تألفت [يعني كلية اللاهوت بجامعة باريس] من المداوئين من جميع الطوائف، والعلمانيين من جميع الأسم، وكانت لكلية اللاهوت بجامعة باريس - إن جاز التعبير - نسيج وحدها، فلم تكن هناك جامعة أخرى تصنف نذًا لها، لا سيما من حيث عدد الأعضاء والذكاترة المتميزين. وفيلت الشوربون (Sorbonne) الطلاب من جميع الأسم، ونثلت جميع الطوائف الدينية في باريس من قبل الشُعبة من

(١) توجم مقدسي هاتين الفقرتين من الفرنسية إلى الإنجليزية. (المترجم)

إخوانهم، بحيث بدا الأمر كما لو أنك لا يمكن أن تعثر في مكان آخر على محكمة كنسية أكثر نزاهة واستنارة منها^(١٣).

وهكذا شهدنا ظاهرة مثيرة للاهتمام في المسيحية: تحول جذري في نهج كان سائدًا من قبل في الغرب المسيحي، فالمدرسة الصارمة -التي كانت مجرد تدريب مدرسي في الماضي- عادت بعد ذلك إلى ممارسة دورها الأصلي في تحديد العقيدة القويمة. لقد كان هذا الدور في المسيحية كنسيًا على وجه الحصر من قبل، وكان يمارسه -على وجه التحديد- الأساقفة بالاتحاد مع البابا من دون الناس كافة.

لقد كان دور المنهج المدرسي في تحديد العقيدة الصحيحة إسلاميًا في جوهره، كما كان نظامًا حتميًا نشأ في ظل دين افتقر إلى هيراركية كنسية، ولم يكن يتمي إلى دين تمتع بهذه الهيراركية التي استأثرت وحدها بسلطة التدريس

(٢) الأهلية والولاية الدينية

كان جوهر اختصاص سلطة اللاهوتي للتدريس هو أهليته العلمية. وعلى الجانب الآخر، كان جوهر سلطة التدريس الرعوية نابعًا من الولاية القضائية (*Jurisdictional authority*) التي حازها الأساقفة بالاتحاد مع البابا. وكانت سلطة التدريس في الحقبة التي سبقت ظهور الجامعات، تعي ببساطة منصبًا أو وظيفة أو نشاط شخص ما في منصب العالم (*Magister*)، أي: الأهلية العلمية أو الفتية في حقل بعينه. ولكن مع نشأة الجامعات، في أواخر القرن الثاني عشر، وأوائل القرن الثالث عشر الميلاديين، كانت البذور الإسلامية قد غرست في التربة الأوروبية غرسًا، حتى إنها أثمرت ما سيعدر لاحقًا سلطة تدريس ثانية في المسيحية، تلت هي سلطة «دكاترة اللاهوت». وكانت هذه هي الظاهرة التي شرحتها شارل ثورو وإيف كونيغر.

كانت تلك الظاهرة أمرًا حديثًا بالكلية على أوروبا، فلم يسبق لها مثيل من قبل، بحيث وصل هذا الدور الجديد الذي لعبه علماء اللاهوت إلى ذروته في مجمع بازل (*Council of Basel*)، وهي الذروة التي وصفها كونيغر بالخيشة (*Malsain*). فقد

اعقدت لثورة الزراعة والثلاثون من هذا المجمع في الخامس والعشرين من يونيو/ حزيران عام ١٤٣٩م، وحضره ثلاثمائة دكتور في اللاهوت، بإزاء ثلاثة عشر قسًا وسعة أساقفة فحسب! هذا -على حد قول الأب كونجر- هو ما يُمسّر تلك الأهمية التي علّقها [مارتن] لوثر (Luther) لاحقًا على لقبه «الدكتور» (أي وظيفته ورسالته المترتبة على كونه دكتورًا في اللاهوت). وقبل انعقاد هذا المجمع بوقت طويل أبدى اللاهوتي الحكيم جوديفرويد دي فوتاينيس (Godefroid de Fontaines) [٣٦] (ت ١٣٠٦م) حقًا دكاترة / اللاهوت في مخالفة قرارات الأساقفة، بل تعيين (Determine) -وكافي اصطلاح تعين- في الاصطلاحات المدرسية الأوروبية اصطلاح «تقرير»، في الاصطلاحات المدرسية العربية الإسلامية- المسائل التي تقع في نطاق اختصاص البابا مباشرة؛ لأنّ جوديفرويد جهر بالقول:

"Ea quae condita sunt a papa possunt esse dubia"

أي: «إنّ ما أقرّه البابا، قد لا يعدو كونه شيئًا على أدلة ظنية»^(١).

نشأ صراعٌ حول سلطة التدريس في المسيحية، بعد ظهور الجامعات مع دكاترتها اللاهوتيين. أمّا في السباق الإسلامي، فقد وقع هذا الصراع قبل نشأة الكليات الثمانية للفقهاء (المدارس). وفي السياق الإسلامي نفسه، نبعت سلطة التدريس من الشّيخ [عبدالله] ثم انتقلت إلى الصحابة، ثم إلى التابعين، بوصفهم مدرّسين للفقهاء، ووقع الصراع في الإسلام غداة إقحام التعليم اليوناني القادم من الأراضي البيزنطية. وكان لفشل البعثة في تحقيق أهدافها أثرٌ في إعادة تثبيت الفقهاء على مقعد السلطة عن جدارة. وتشبّث الفقهاء بمواقفهم، وأنشأوا، كما ذكرت آنفًا، نقاباتهم المتخصصة في الفقه، كما وضعوا برنامجهم للدراسات الفقهية المتخصصة في مدارس الفقه التي أنشئت خصيصًا لذلك الغرض، واستبعدوا علم الكلام على نحو ممنهج من مقرراتهم الدراسية. وكانت الكليات مؤسساتٍ وقيّة ضمت المباني الموقوفة، والمزارع وغيرها من الممتلكات التي أُنفق ريعها على المسفيدين، أعني جمهور المعلمين والطلاب والإداريين. وكان أولئك الفقهاء هم أنفسهم، واضعي التشريعات المنظمة للوقف والقائمين على تفسيرها، والتأطرين في أمور تلك الأوقاف ابتداءً. ومن ثم لم

يُؤَدَّن بإنشاء مؤسسة وقفية يمكن النُّظَر إليها على أنها محلَّة بمبدأ من مبادئ الإسلام؛ وكان الفقهاء على استعداد تامٍّ لتقرير ما هو محلٌّ بتلك المبادئ. وهكذا اختفت تدريجيًّا تلك المؤسَّسات التي كانت مراكز تعليمية لعلماء الكلام، والتي أُطلن عليها -ضمن تسميات عديدة أخرى- دار الحكمة ودار العلم، ونحو ذلك، وظهرت مؤسَّسات أهل الحديث على غرار دار القرآن، ودار الحديث

على هذا النحو، فإنَّ الإسلام -ثم المسيحية لاحقًا- كانا قد عانيا من نزاع اندلع حول شرعية سُلطة التدريس. ففي السياق الإسلامي، انتقلت سُلطة التدريس من النبي [ﷺ]. أمَّا في السياق المسيحي فقد انتقلت من المسيح. وفي السياق الإسلامي -حيث لم تكن ثمَّ هيراركية كنسية- كان أصحاب النبي هم علماء الشريعة. أمَّا في السياق المسيحي فكان خلفاء المسيح هم كلِّية الأساقفة والبابا، أي الهيراركية الكنسية. وحدث الصدام في كلتا الحالتين عندما أُفجِم عنصرٌ دخيلٌ غريبٌ عن كلتا الديانتين. ففي السياق الإسلامي، كان هذا العنصر هو الفلسفة اليونانية، حيث كانت عنصرًا وثنيًا استُتبَّت في ثُربة ديانة توحيدية. أمَّا في السياق المسيحي، فكانت المذكوراه -التي كان لها مسوعٌ وجودي (*Raison d'être*) في الإسلام، ولمَّا لم تكن المسيحية بحاجة إليها- قد أضحت سُلطة تدريس جديدة بُرِضت فرضًا على سُلطة الشرعية القائمة بالفعل. ولمَّا كان الإسلام يقتصر إلى المجالس وإلى المجامع الكنسية، فقد سبَّت حاجته إلى / «هيئة تدريس شرعية»، ودكَّارة في الفقه يرفدونها (٣٧) بالفقهاء. أمَّا في السياق المسيحي، فقد كانت ثمة سُلطة تدريس شرعية قائمة بالفعل، ولم يكن لها منافسٌ يُنافسها في سُلطانها ذاك قطُّ.

خامسًا: أصل الدكتوراه وتطورها

كان على الدكتوراه -تلك البذرة الإسلامية التي عُرسَت في الثُربة الأوروبية غرسًا- أن تتأقلم مع بيئتها الجديدة، حيث كانت هناك سُلطة تدريس رابضة بالفعل في الهيراركية الكنسية. وكما كانت الحال في السياق الإسلامي، كان التدريس في المسيحية وظيفية دينية أيضًا. ومن ثمَّ أصبح منح رُخصة التدريس عملًا من أخصَّ شُؤون الكنيسة، وعلى هذا النحو كان لا بدَّ من الحصول على رُخصة التدريس من

رئيس الكاتدرائية. ويروي مؤرخو الجامعة في القرون الوسطى تفاصيل ذلك الصراع المستمر الذي دامت زحاه بين رئيس الكاتدرائية وبين أساتذة الجامعة. وحتى عندما تخلص الأساتذة أخيراً من سطوة رئيس الكاتدرائية، فقد تحتم عليهم الانصياع لسلطة البابا نفسه. ولم يحصل الأساتذة على استقلالهم الكامل الذي تمتع به أقرانهم في نقابات الفقه الإسلامية، وكان إخفاقهم في تحقيق ذلك لاستقلال نتيجة متوقعة سلفاً. ولم يُحقق أساتذة الجامعات في باريس فحسب، ولكن الإخفاق واصل ملاحقتهم أيضاً في جامعة بولونيا، حيث أصدر هونوريوس الثالث (Honorius III) في عام ١٢١٩م مرسوماً يقضي بأن لا تُمنح درجة الدكتوراه لأي مرشح لها دون تصديق رئيس الشمامسة بولونيا. وعلى هذا النحو كانت سلطة التدريس حقاً من حقوق الهيكلية الكنسية وحدها، ودُرس أساتذة اللاهوت بالجامعة بموجب تفويض منها. وهكذا كان هناك تمييز في الغرب المسيحي بين مفهومَي السلطة الشرعية الرعوية من جهة، والأهلية التخصصية من جهة أخرى. أمّا في السياق الإسلامي، فقد حوّل الفقهاء المرجعية والأهلية معاً، ومن ثم حظي أولئك الفقهاء بمرتبة يميزهم عن جميع العلماء الآخرين في الإسلام.

أثّر الإسلام الكلاسيكي ثقافة فكرية أثّرت على الغرب المسيحي فيما يتصل بالدراسات الجامعية، ووفّرت العامل الذي أدّى إلى نشأة الجامعة، وهو طريقة لتطوّر (Scholastic method)، مع ما صاحبها من منح درجة الدكتوراه والحرية الأكاديمية التي ترسّبت عليها. ولا يتصوّر أن تولّد مثل هذه الحرية إلّا في ثقافة فكرية عدّت جميع المعلمين متساوين في سلطاتهم أو في حقوقهم في التدريس، كما لا تتصوّر عقلاً أن تولّد مثل هذه الحرية في بيئة احتكرت فيها الهيكلية الكنسية سلطة التدريس لنفسها حصراً.

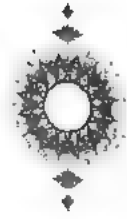
تنسجم الحرية الأكاديمية في الإسلام الكلاسيكي - المتمثلة في الفقيه والعالم - مع المفهوم الحديث لتلك الحرية عند أستاذ لجامعة والطلاب^(٧٥)؛ إذ أضحى الرأي العلمي القويم (الأرثوذكسية) في الدراسات الجامعية الحديثة في أيامنا هذه توافيقاً، تماماً كما كانت الحال عليه في الدراسات الدينية في الإسلام الكلاسيكي. وهذا

يعني أن تلك «الأرثوذكسية» في السياق العلمي - إن جار هذا التعبير - وفيما يتعلق بنتائج البحث العلمي، أضحت تتحدد من خلال إجماع جمهور العلماء أنفسهم. ولعب الخلاف دوراً حيوياً في هتتين الثقافتين المذكورتين. ولكن في دين أسندت فيه سلطة التدريس الشرعية إلى الهيراركية الكنسية، فلا بد أن يُنظر إلى الخلاف شذراً بوصفه طريقاً مؤدياً إلى الهرطقة بالضرورة، وفي الأخير / إلى «خروج أولئك [٣٨] المخالفين عن جماعة المؤمنين (the communion of the faithful)»، على حد تعبير إيف كونيغر.

كان على الإسلام لكلاسيكي، الذي افتقر إلى هيراركية كنسية، أن يطور آلية لتحديد صحيح الدين. وكانت تلك الآلية دراسة الشريعة استناداً إلى منهج الخلاف، وكان الحكم هو الإجماع الذي توصل إليه الفقهاء. وأثرت تلك الآلية من حيث التعليم والمناهج على جامعة القرون الوسطى، ومن ثم في الدراسات الجامعية في العصر الحديث، من باب التأثير بجامعة القرون الوسطى.

لقد امتدت جذور الدكتوراه عميقاً في الدراسات الفقهية في الإسلام الكلاسيكي، وفي بحوث الفقهاء العلمية، وفي حرية الفقهاء والعوام. وهذا يعني أن إرث الإسلام الكلاسيكي في حقل الثقافة الفكرية لم يزل حاضراً - ضمن تعجليات أخرى - سواء في الدكتوراه، أو في أجواء الحرية الأكاديمية للأستاذ والطالب.

الفصل الرابع اختراق مؤسسات أهل العقل مؤسسات أهل الحديث



لَمَّا أَحْكَمَ أَهْلُ الْحَدِيثِ قَبْضَتَهُمْ عَلَى مُؤَسَّسَاتِ الْإِسْلَامِ، لَمْ يَتْرَكُوا إِلَّا طَرِيقًا [٣١] وَاحِدًا مَفْتُوحًا أَمَامَ خُصُومِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْعَقْلِ، أَلَا وَهُوَ التَّسْلُّلُ. إِنْ مَا اسْتَعْرَضْنَا آتِنَا عَلَى مِدَارِ الصَّفَحَاتِ السَّابِقَةِ غَطَّى الْحَقِيقَةُ الْمَمْتَدَّةُ مِنَ الْقَرْنِ الَّذِي دَوَّنَ فِيهِ الشَّافِعِيُّ رِسَالَتَهُ إِلَى الْقَرْنِ الَّذِي شَهِدَ إِعْلَانُ الْاعْتِقَادِ الْقَادِرِيِّ (أَيَّ مِنَ الْقَرْنِ الثَّانِي الْهَجْرِيِّ / الثَّامِنِ الْمِيلَادِيِّ، إِلَى الْقَرْنِ الْخَامِسِ الْهَجْرِيِّ / الْحَادِي عَشَرَ الْمِيلَادِيِّ). وَعِنْدَ نَهَايَةِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ، كَانَتْ هُنَاكَ حَرَكَتَانِ عَقْلِيَّتَانِ تَمَكَّنَتَا مِنْ اخْتِرَاقِ الْمَذْهَبَيْنِ الْحَنْفِيِّ وَالشَّافِعِيِّ، أَلَا وَهُمَا: الْمَعْتَزَلَةُ وَحَلِيفَتُهَا الْأَشْعَرِيَّةُ. وَلَمَّا كَانَتْ هُوِيَّةُ الْمُسْلِمِ السُّنِّيِّ تُحَدِّدُ مِنْ خِلَالِ انْتِمَائِهِ إِلَى إِحْدَى نِقَابَاتِ انْفِقِهِ، فَمِنْ ثَمَّ كَانَ الْمَعْتَزَلِيُّ أَوْ الْأَشْعَرِيُّ مُسَلِّمًا شَيْئًا بِحُكْمِ انْتِمَائِهِ إِلَى هَذَا الْمَذْهَبِ أَوْ ذَاكَ. وَعَلَى هَذَا النِّحْوِ، بَاشَرُ أَهْلِ الْحَدِيثِ الْوَلَايَةِ الدِّينِيَّةِ، وَأَحْكَمُوا قَبْضَتَهُمْ عَلَى مَقَالِيدِهَا إِحْكَامًا. وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ فَقْدَانِ الْعَقْلَانِيَّةِ الدَّعْمِ الشِّبَاسِيِّ الَّذِي كَانَ لَهَا، فَقَدْ ظَلَّتْ قَادِرَةً عَلَى إِيفَاءِ خَصْمِهَا مِنْخَرَطًا مَعَهَا فِي حَوَارٍ فِكْرِيٍّ، وَمِنْ خِلَالِ ذَلِكَ الْحَوَارِ كَانَتِ الْعِفْلَاسَةُ تُقِيمُ نَائِرَتَهَا عَلَى مَسَارِ الْفِكْرِ الدِّينِيِّ الْإِسْلَامِيِّ.

أولاً: افتتاح مدرستين متنافستين

(١) المدرسة النظامية ببغداد

كَمَا ذَكَرْنَا آنفًا، أَبَاحَتِ الشَّرِيعَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ لَوَاقِفِ كَلِيَّةِ الْمَدْرَسَةِ الْإِحْتِفَاطَ بِسَيِّطَرَتِهِ عَلَى مُؤَسَّسَتِهِ، إِنْ اقْتَضَتْ مَشِئَتُهُ ذَلِكَ بِطَبِيعَةِ الْحَالِ. كَمَا كَانَ بِؤْسَعِهِ أَيْضًا

توريث هذه السيطرة ذُرِيَّتُهُ إِلَى الْأَبَدِ. واستندت كلِّية المدرسة النظامية إلى هذا النوع من الوقف؛ إذ أسس نظام المُلْك مدرستَه لنفسه ثُمَّ لذرِيَّتِهِ من بعده. وذلك حِلافاً لما قال به بعض الباحثين؛ إِنَّهُ أسَّسَهَا لِسَيِّدِهِ السُّلْطَانِ السَّلْجُوقِيِّ الَّذِي كَانَ نَظَمَ المُلْكَ بِخِدْمَتِهِ بوصفه وزيراً له. ومن حيث المبدأ لم تكن الشَّريعة تُحِيزُ للمسلم أن يقف مؤسَّسة بصفته الرُّسْمِيَّة قطُّ، بل كان يلزَمُهُ أن يقف مؤسَّسَتَهُ بصفته الشَّخصِيَّة فحسب. وُفِرَ ذلك، وقَفَ نظام المُلْك مدرستَه على طُلَّابِ المذهب الشَّافعي فحسب، ولَمَّا كَانَ السُّلْطَانُ السَّلْجُوقِيُّ حَنَفِيَّ المذهب، فبِإِثْنِاءِ ذَلِكَ السُّلْطَانِ -شَأْنُهُمْ فِي ذَلِكَ شَأْنُ أَيِّ امْرِئٍ حَنَفِيٍّ آخَرَ- لَمْ يَكُنْ يَجُوزُ قَبُولُهُمْ لِلدَّرَاسَةِ فِي هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ قَطُّ، اَللَّهِمَّ إِلَّا إِذَا تَحَوَّلُوا إِلَى الْمَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ؛ إِذْ كَانَ لِكُلِّ نِقَابَةٍ فِقْهِيَّة كَلِيَّاتُ الْفَقْهِ الْخَاصَّةُ بِهَا.

كان نظام المُلْك شأنه في ذلك شأن بدر بن حَسَّوِيه من قَبْلِهِ سِيَّاسِيًّا مَحَنَكًا، [١٠] تَمَتَّعَ بِحَسَّاسِيَّةٍ فَائِقَةٍ تَجَاهَ الْمَشَاعِرَ الْاجْتِمَاعِيَّةَ وَالذِّينِيَّةَ / وَالسِّيَّاسِيَّةَ الْمَحَلِّيَّةَ فِي مُخْتَلَفِ الْوِلَايَاتِ الْوَاقِعَةِ تَحْتَ سُلْطَانِهِ. ففِي خُرَّاسَانَ، حَيْثُ غَلَبَ أَهْلُ الْعَقْلِ مِنَ الْأَشَاعِرَةِ، أَثْبَدَ نَظَامُ الْمُلْكِ الْأَشَاعِرَةَ هَاك. أَمَّا فِي بَغْدَادِ -مَقْعِلِ أَهْلِ الْحَدِيثِ- فَقَدْ دَعَمَ نَظَامُ الْمُلْكِ الشَّافِعِيَّةَ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ، وَبُؤْسَعِنَا أَنْ نَعْتُرَ عَلَى دَلِيلٍ عَلَى وَجُودِ مِثْلِ هَذَا التَّأْيِيدِ فِي كِتَابِ وَقْفِ الْمَدْرَسَةِ النَّظَامِيَّةِ فِي بَغْدَادِ، وَالَّذِي وَضَعْتُمَا شِدْرَةَ مِنْهُ، عَلَى النُّحُوِّ الَّذِي أَشْرَعْنَا إِلَيْهِ آنَفًا. حَيْثُ بَصَّ نَظَامُ الْمُلْكِ عَلَى أَنْ يَكُونَ الْمُرْشَّحُونَ لِبَعْضِ الْوُظَائِفِ الْحَسَّاسَةِ بَعِيْنَهَا فِي الْمَدْرَسَةِ شَافِعِيَّةً لَيْسَ فِي الْفَقْهِ فَحْسَبُ، وَإِنَّمَا شَافِعِيَّةً فِي أَصُولِ الْفَقْهِ أَيْضًا، وَعَدَّ نَظَامُ الْمُلْكِ ذَلِكَ شَرْطًا أَسَاسِيًّا لَتَعْيِينِهِمْ مَالِ النَّظَامِيَّةِ. وَأَطْرُقَ ظَنًّا كَالْيَقِينِ أَنَّ كِتَابَ وَقْفِ الْمَدْرَسَةِ النَّظَامِيَّةِ قَدْ تَضَمَّنَ الشُّرُوطَ الثَّالِيَّةَ، نَاءً عَلَى إِصْرَارِ الشَّيْرَازِيِّ -مَدْرَسِ الْفَقْهِ الَّذِي شَدَّ لَهُ نَظَامُ الْمُلْكِ مَدْرَسَتَهُ- عَلَى وَجُودِ تِلْكَ الشُّرُوطِ:

(١) الْمَدْرَسَةُ النَّظَامِيَّةُ وَقَفَتْ عَلَى الشَّافِعِيَّةِ الَّذِينَ هُمْ شَافِعِيَّةٌ فِي الْفَقْهِ (Positive law)، وَشَافِعِيَّةٌ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ (Legal theory and methodology) أَيْضًا.

(٢) لَا يُنْفَقُ رِيعُ الْأَحْبَاسِ الْمَوْقُوفَةِ عَلَى النَّظَامِيَّةِ إِلَّا عَلَى الشَّافِعِيَّةِ فِي الْفَقْهِ وَفِي أَصُولِ الْفَقْهِ كَذَلِكَ.

(٣) لا يُقتل في هذه المراتب بالنظامية - والآن يابها أدناه - إلا الشافعية في الفقه وفي أصول الفقه خاصة.

(أ) مدرّس الفقه.

(ب) الواعظ.

(ج) خزن دار الكتب (مدرّس الإنسانيات، أعني الأدب).

(٤) يعيّن مدرّس لتدريس القرآن وعلومه في النظامية.

(٥) يعيّن نحوي لتدريس النحو وقواعد العربية في النظامية.

(٦) يتقاضى كُنْ موظف بالنظامية راتباً محدّداً سلفاً من ربع الأحاس الموقوفة على المدرسة^(٧).

(٢) مدرسة مشهد أبي حنيفة

لم يسمح أبو سعد المستوفي (ت ٤٩٤هـ / ١١٠١م) - وهو وزير مالية السلطان السلجوقي - لنظام الملك أن يتفوّق عليه، فشيد بدوره مدرسه للحنفية يباهي بها نظامية، ووقفها على الطلاب من المذهب الحنفي. وقد شيدت هاتان الكتبتان في فترة عهدها (أي بين عامي ٤٥٧هـ / ١٠٦٥م - ٤٥٩هـ / ١٠٦٧م). وسجل المؤرخ البنداري (كان حياً ٦٢٣هـ / ١٢٢٦م) هذا الحدث في ثنايا تاريخه لسلاجقة العراق. وهو ذا نصُّ البنداري، الذي كتبه منمّقا مشوّراً، بيد أن التزام الشجع فيه أصغى نسخة من الغموض على خبر هذا المؤرخ الأديب:

«ووجد [يعني شرف الملك أبو سعد المستوفي] نواب نظام الملك الوزير قد يشرعوا^(١) في بناء المدرسة، فاعتنم أقدارَه على الاقتداء، وبنى على ضريح أبي حنيفة - رحمه الله - بباب الطبق مشهداً ومدرسة لأصحابه، وأعلم بمعلّمها ثوب ثوابه^(٢)».

(أ) كذا في رُبدة النصرة، وصوابها «يشرعون». (المترجم)

(ب) كذا في رُبدة النصرة، وهي جملة ركيكة مضطربة التركيب. ولعلّها كانت الشيب المعصي إلى تول مقدسي بأن جرح صاحبها على التزام الشجع أضغى نسخة من الغموض على خبره. (المترجم)

(١١) / ثانياً: الدور السري للعقلانية في المدرسة النظامية

في ضوء ما تقدم ذكره، لا سيّما فيما يتعلّق بأهمية علم أصول الفقه بوصفه العقيدة الشرعية لأهل الحديث، والتربّاق المفسد لشعوم كلام أهل العقل، فإنّ نصر وقف المدرسة النظامية يكتسب أهمية جديدة؛ إذ كان أبو إسحاق الشيرازي أوّل فقيه يُخصّص له كرسي في هذا الحقل. إلّا أنّ الخلاف سرعان ما دبّ بسبب رفض الشيرازي قول ذلك الكرسي^(١)، وما أعقب ذلك من فشل تعيين ابن الصبّاغ -الذي حلّس على كرسي الشيرازي مدة عشرين يوماً- محلّه مدرّساً للفقه بالنظامية. وأخيراً جاء ردّ فعل نظام المُلْك حاسماً حيث جاهر بأنّه ما بنى مدرسته تلك إلّا للشيرازي بقوله: «لنّ بنيت هذه المدرسة إلّا لأبي إسحاق!»^(٢). إذ كان الشيرازي هو اختيار الواقف لمنصب مدرّس الفقه منذ البدء؛ وذاك لأنّه -أعني أبا إسحاق الشيرازي- امتلأ الموهلات اللازمة لهذا المنصب؛ فقد كان شافعياً ليس في الفقه فحسب، ولكنّه كان شافعياً أيضاً في أصول الفقه، تماماً كما اشترط نظام المُلْك.

لم تكن رغبة نظام المُلْك في وقف مدرسته على الشافعية مدعاة للذهشة قط. لقد كان ذلك حقّاً أصيلاً من حقوقه بوصفه مؤسّس المدرسة وواقعها. وكذلك لم يكن من قبيل المدهش نضجه على أن يكون المدرّسون بالكلّيّة شافعية بطبيعة الحال. بيد أنّ ما يستدعي الدهشة حقّاً هو ذلك النضج على أن يكون أولئك المدرّسون شافعية أيضاً في أصول الفقه، ثمّ وضعه كلا الشرطين بوصفهما مؤلّمين ضروريين للتعيين في وظائف بعينها بالمدرسة.

إنّ قوله: إنّ مدرّس الفقه -على سبيل المثال- يجب أن يكون شافعياً في الفقه، هو حشوٌّ لا طائل من ورائه؛ إذ إنّ قوله: «شافعيّاً» يعني «شافعي المذهب في الفقه بالضرورة». إلّا أنّ ذلك يختلف عن قوله: شافعياً في أصول الفقه، خاصّة وقد علمنا

(١) أبا الشيرازي التدريس بالنظامية أوّل الأمر بسبب اغتصاب نظام المُلْك دور النّاس وأراضيهم وأنقاض بيوتهم بوجوه الزّوايا والقرضة وبيات الشّعير ودرب الزّعمراني ولما قبل الشيرازي -بعد لأي- التدريس في النظامية كان يحرم على أن يصلي الفرض خارجها، انظر تفصيل ذلك في: ابن الجوزي، المُتَطَلِّم، ١٦، ١٩١ سبط ابن الجوزي، هراة الزّمان، ١٩، ١٧٧. (المترجم)

أن أصول الفقه هو علم التنظير الفقهي والمنهجي. إذا تلك إيعاءة إلى أن هذا العلم - أعني أصول الفقه - كان يمكن أن يكون على النقيض مما أراد الشافعي أن يكون عليه في رسالته. فربما مال علم أصول الفقه نحو العقلانية، وأعني علم أصول الفقه عند الأشاعرة تحديدًا، وكان الشَّيخ الشَّيرازي - الذي أسس نظام المُلْك الكَلِيَّة له (٧٩) - من أشدَّ خصومهم.

كان الشَّيرازي عدوًّا لدودًا للأشاعرة في أصول الفقه، وتشهد بذلك روايته عن نفسه التي نقلها عنه ابن رجب، وكذلك كتبه؛ إذ نقل ابن رجب الحنبلي عن الشَّيرازي قوله: «وهذه كُتِبَ في أصول الفقه، أقول فيها خلافاً للأشعرية»^(٨٠). ماهيك عن أن كتابه المسمَّى المُتَمَع - وهو من أعماله في علم أصول الفقه - يحتوي على عدد كبير من العبارات الدالة على خصومة الشَّيرازي للأشاعرة في المذهب، ومن شأن تلك العبارات التأكيد على مصداقية ما نقله ابن رجب عن لسان الشَّيرازي^(٨١).

إن نصَّ الواقف على أن يكون مدرِّس الفقه «شافعيًا في أصول الفقه» يتوافق بوضوح مع مذهب الشَّيرازي في هذا الصُّدَد. ولكن لا ينبغي لنا أن نذهب بعيدًا فنصوِّر أن تسمية فقيه شافعي في أصول الفقه تعني أنه كان لكلِّ مذهب فقهي علم أصول الفقه الخاصَّ به، بمعنى أنه كان هناك خمسة أفرع من هذا العلم اللِّبَنِي الفقهي، بعدد المذاهب الفقهية الخمسة التي كانت سائدة آنذاك. إن علم أصول الفقه لا يتناسب قطُّ مع هذا النوع من التَّصنيف. لقد رَسَم الشَّافعي حدود علم أصول لفقه كما هو موضَّح في رسالته، وسار على أثره أهل الحديث من المذهب الفقهية كافة.

/ على هذا النحو كانت سياسة نظام المُلْك واضحة. لقد كان، بوصفه شافعيًا،^(٨٢) يدعم «أهل العقل الأشاعرة الشَّافعية» في خُرَاسان. وبوصفه شافعيًا مجددًا، يدعم الشَّافعية من أهل الحديث في بغداد، على الأقلَّ في حدود ما نصَّ عليه كتاب وقف المدرسة النظامية. لقد كان الصُّراع بين أهل الحديث والأشاعرة من أهل ابعقل (وكذلك المعتزلة) قائمًا على قَدَم وساق حتى داخل المذهب الشَّافعي نفسه، والذي اخترقه أهل العقل من الأشاعرة آنَئذٍ. وهكذا جاء دعم نظام المُلْك لهذا الفصل أو ذلك معتمدًا على قوَّة ذلك الفصل في منطقة بعينها.

على أية حال، فإن الذي يسعني التأكيد عليه - في هذا السياق - هو أن مؤسسات التعليم التي استندت إلى الوقف - على اختلاف أنواعها - قد استبغدت جميع الحقول المعرفية الوافعة خارج نطاق عقيدة أهل السنة والجماعة من أهل الحديث، وينطبق هذا على علم الكلام خاصة. ولما ألقى أهل العقل الوضع على هذا النحو الذي وصفته آنفاً، لم يكن ثمَّ خيارٍ آخر أمامهم إلا التسلُّل، فأخذوا في التسلُّل إلى نقابات افقه، كما تسلَّلوا أيضاً إلى مناهج كليّات النقابات الفقهية.

ثالثاً: التسلُّل إلى نقابات الفقه

كان بوسع أي امرئ مسلم سُني أن ينتمي إلى أية نقابة من نقابات الفقه السُنية، أعني المذاهب للفقهية. ولكن، كما هي الحال في جميع أنواع النقابات قاطبة، كان ينبغي عليه أيضاً الالتزام بمواعيد تلك النقابة والنظم المرعية فيها. وعلى هذا النحو كان يسهُل على المسلم السُني المتشعب إلى حركة عقلانية، أن يتشعب أيضاً إلى نقابة سُنية في الفقه. وفي القرنين الرابع والخامس الهجريين / العاشر والحادي عشر الميلاديين، درّست آثار اثنين من النقابات الخمس التي كانت قائمة آنئذٍ، أعني المدهيين المالكي والظاهرية، وهذا المذهب الأخير لم يعد له وجودٌ في بغداد بنهاية الزيج الثالث من القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي. ولم يكن أمام المذهب الأشعري - في حينه عن موطن قدم في إحدى النقابات الثلاث المتبقية - سوى خيار واحد متاح أمامه: نقابة الشافعية، أو بالأحرى المذهب الشافعي، إذ إن المعتزلة كانوا قد استبقوا الأشاعرة إلى المذهب الحنفي فتسلَّلوا إليه واخترقوه. أمّا بالنسبة للمذهب الحنبلي، فقد كان عصياً على الاختراق بسبب غلوه في التسنُّن، فعندما أظهر امرؤ حنبلي ميلاً^(٨٢) إلى إحدى حركات أهل العقل، لم يكن أمانه إلا خياران اثنان لا ثالث لهما: إمّا أن يهجر العقلانية^(٨٣)، أو أن يهجر المذهب الحنبلي^(٨٤). وقد سبق لي أن ناقشت تلك التفصيلات المتعلقة بتسلُّل أهل العقل إلى نقابات الفقه السُنية في دراسة سابقة^(٨٥).

(٨١) يومئذٍ مقدسي ها إلى ابن عقيل، على الأرجح (المترجم)

رابعاً: التسلل إلى مناهج الكليات

استخدم بعض أهل العقل حقولاً بعينها من العلوم الشرعية بوصفها حصّة طُرودة لإقحام تعاليمهم؛ إذ أعفى سيف الدين الأمدي (ت ٦٣١هـ/ ١٢٣٣م) -وهو حنبلي- تحوّل إلى المذهب الشافعي، وكان معروفاً بتمكّنه من العلوم الذخيلة -من تدريس الفقه بالمدرسة العزيزية لتدريسه الفلسفة والكلام^(٨٥)، وثمة متكلّم آخر عُرف عنه تدريس الكلام تحت غطاء تدريسه للحديث النبوي^(٨٦).

بيد أن العلم الذي كان نُصب أعين العلماء من أهل العقل على نحو خاص هو علم أصول الفقه، وهو العلم الذي / استحدثه الشافعي وطء لمذهب أهل الحديث. (٨٣) بيد أنه في أعقاب نقضاء عصر الشافعي -كما ذكرنا ذلك آنفاً- توالى المصنّفات تترى في أصول الفقه وكُلّها من تصنيف أهل العقل^(٨٧)، وأظهرت تلك الأعمال أن هذا العلم قد أضحي مكتسباً خصائص جديدة؛ إذ تسلّلت العقلانية إلى المذاهب الفقهية وإلى مناهج كليات تلك النقابات. وتقبّلت أصول الفقه أداتين منهجيتين عقلانيتين يقبل حسن، ألا وهما: المنطق والجدل ولا سيّما العنصر الأخير. ويتجلّى هذا القبول في استفاضة الغزالي في الحديث عن المنطق في كتابه المستصفى من علم الأصول، (أي أصول الفقه)^(٨٧)، وأمّ عنصر الجدل فتجده واضحاً بارزاً في الواضح في أصول الفقه لابن عقيل^(٨٨).

كانت هذه هي الحال مع الحركة المدرسيّة، التي أثمرها مذهب أهل الحديث في غمار انهماكه حتى الشُخاع في صراع مستمر لم يكن يهدأ حتى يستمر مجتهداً ضد أهل العقل. وكان على الحركة الإنسانيّة أن تختبر آثار التوتّر بين هذين المعسكرين المتصارعين. لقد سبقت الحركة الإنسانيّة الحركة المدرسيّة في الإسلام ظهوراً بنحو قرنين من الزّمان. وعندئذ تحمّ على الحركة الإنسانيّة أن تمضي قدماً في مسيرة تطوّرها، كان عليها أن تخضع لتأثير مذهب أهل الحديث، الذي كان قوة الجذب التي وجّهت مسار الحركة الإنسانيّة نحو اتجاه يتفق مع المثل العليا للفقهاء المدرسيين من أهل الحديث.

(١) انظر ما تقدّم، ص ١١٤-١١٥ (المترجم)

الباب الثاني
أنماط مؤسسات الأدب

الفصل الأول المؤسسات الوقفية



/ استعمل اصطلاح الأدب علماً على الدراسات الإنسانية في الإسلام (٤٨)
الكلاسيكي، واندرجت علوم اللغة وفنون الأدب تحت هذا الإصطلاح ضمياً إلى
جانب حقول أخرى، ودُرست في عدد كبير من مؤسسات التعليم المختلفة. وقد
دُرست بعض من تلك المؤسسات الأدب وفنونه إلى جانب العلوم الدينية، في حين
اقتصرت مؤسسات أخرى على تدريس الأدب دون غيره. وكان «المكتب»، الذي
عُرِف أيضاً باسم «الكُتَّاب»، من بين تلك المؤسسات التي دخلت تحت لواء ذلك
النوع الأخير، كما كان المؤسسة الأكثر عناية من غيرها بالأدب وفنونه. وكما كان
المكتب مدرسة للأدب؛ كان مدرسة للنحو، وتعليم القرآن، كما أنه كان مدرسة
ابتدائية ومتوسطة في الوقت عينه، إلا أن تعليم الكتابة كان من أخصص واجبات
المكتب. وعلى أية حال فإنَّ أيّاً من تلك التسميات المذكورة آنفاً يمكن تسويقها عن
طريق المصطلحات التي استخدمت لتعيين المعلم^(١)، وكذلك بالوظائف التي أنيطت
بكل من المعلم والطالب.

أولاً: المكتب والكُتَّاب

ثمة إشارة مبكرة [في المصادر] لـ «الكُتَّاب» تُظهر أنه كان مؤسسة قائمة بالفعل
في القرن الأول الهجري، كما تُظهر تلك الإشارة أيضاً أن الطلاب الذين درسوا فيه

(١) الإمامة إلى وصف معلم الضبان في المصادر بالمعلم أو المؤدب أو المهذب أو الكُتَّاب إلخ.
(المترجم)

كانوا غريباً من خلفيات اجتماعية واقتصادية متباينة، فقد ضُمَّ الكتاب بين حبيبات أبناء الأحرار، كما ضُمَّ أبناء العبيد كذلك. فقد طلبت أم سليم - وهي والدّة عالم الحديث أنس بن مالك (ت ٩٣هـ / ٧١١-٧١٢م) من معلّم الكتاب أن يرسل لها بعض النسخية لمعارفها في نفس الصُوف وتمشيطه، وأردفت قائلة: «لا ترسل لي سخرًا»^(١).

انتشر الكتاب في جميع أرجاء العالم الإسلامي، بما في ذلك لأندلس وصقلية غرباً، فقد أحصى الزحالة ابن خوقل (ت ٣٦٧هـ / ٩٧٧م) نحو ثلاثمئة كتاب^(٢) في مدينة بلرم، أي: باليرمو (Palermo) وحدها، كما ذكر أن أهلها كانوا يجلبون المعلمين ويعلمونهم «في أعيان البلاد»^(٣). وذكر النعيمي (ت ٩٢٧هـ / ١٥٢١م) - وهو صاحب كتاب الدّارس في تاريخ المدارس، وهو تاريخٌ للمؤسسات التعليمية القائمة في دمشق - كتاب السبيل الذي أنشأه الأمير فخر الدين ابن قزّال (ت ٦٢٩هـ / ١٢٣١م) - ١٢٣٢م، وهي مدرسة داخلية تحت لواء الفئة نفسها التي تتناولها هنا. وكلمة «السبيل» المستعملة آنفاً إنما هي اختصارٌ لعبارة: «في سبيل الله» - وهي بالإنجليزية (In the cause of god)، وباللاتينية (Pro Deo)^(٤) - وتعني تلك العبارة أن تلك المدرسة إنما كانت مؤسسة وفاقية، حيث أفاد الموظفون والطلّاب الدّارسون بها من ريع أحباسها الموقوفة عليها^(٥).

وصوّر المكتب أو الكتاب - عادة بوصفه مدرسة للتعليم الابتدائي - نحسب. نعم يصحّ القول: إنّ التعليم المدرسي بدأ في المكتب عادة، حيث دُرّست فنون الأدب تمهيداً لقسّمين آخرين من المعرفة، وهما: العلوم الإسلامية، والعلوم الدّخيلة. بيد أن الأدلة التاريخية تُشير إلى أن التدريس / في هذه المؤسسة بلغ مستويات أرقى مما نعتّه في عصرنا الحديث تعليمًا أساسيًا. فإلى جانب أن المكتب

(١) لم يتحدث ابن خوقل عن ثلاثمئة كتاب، وإنما عن ثلاثمئة معلّم بالكتاتيب، وذكر أن خمسة منهم كانوا يعملون بكتاب واحد. (المترجم)

(٢) تجد مقدسي - وهو الذي يُخاطب الفرائي الغربي في المقام لأوّل - يلمت نظر قارئه إلى ذلك الإلوث المشترك بين الغرب الأوروبي والعالم الإسلامي، والمتمثل في تلك العبارات التي هي ترجمة خرافية لعبارات عرسة الأصل، «توطئة للباب السابع والآخر من هذه الدراسة، حيث سيبعيد تذكير الفرائي الغربي بمعظم هذه التشابهات، والمسارات المتوارية». (المترجم)

أو الكتاب كان مدونة للمناهج الابتدائية والمتوسطة، فقد جعل أيضاً دمجها «مدرسة عليا»، حيث كان بإمكان تخرجيها متابعة دراستهم وتحصلهم بأنفسهم، معتمدين على ذواتهم، أو متابعة الدراسة على يد معلم خاص، كما كان يؤمنهم أيضاً الانتقال إلى البادية للإقامة بين ظهرائي العرب، وجمع المادة المعوية والتاريخية من أفواههم. كما كان يؤسعون حفظ أشعار العرب وخطبهم بالعمرة الفصحى الثنية، أسوة بالشاعر سيدوك (أو لعنه سيدوك بإمالة الشين؟) (وهو من أهل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) الذي ترك الإقامة بالبصرة بعد أن أتم دراسته للادب، ليقيم بالبادية لمدة تاهزت عقداً من الزمن، يتقن العربية الفصحى بين ظهرائي القبائل هناك. وقد ذكره التتوخي -الذي كان يعرفه معرفة شخصية- في كتابه المسمى نشوار المحاضرة، بوصفه أحد شعراء واسط المشهورين، إلى جانب كونه لغوياً ونحويًا (١).

ولدينا الجبم الوافر من الأمثلة الدالة على التعليم الوافي الذي تلقاه الطلاب في الكتاب، في مشرق العالم الإسلامي أو مغربه على حد سواء. فقد نعى محمّد بن ولّاد -وهو من أهل شلطيّش (Saltes) من أرض الأندلس- ذات أمسية مع حفيده الصغير -وكان طالباً في الكتاب لم يزل- فسأل الجد حفيده أن يجيزه في الشعر، أي أشدّ الجد حفيذه بيت شعر، سائلاً إياه أن يأتي بيت آخر على الوزن والقافية نفسيهما (٢). وكان محمّد بن داود لظاهري (ت ٢٩٧هـ/ ٨٩٨م) -وقد نسب

(١) هكذا لقّب بـ «سيدوك»، أمّا اسمه فهو: أبو طاهر عبد العزيز بن حامد بن جعفر. (المترجم)

(٢) أشدّ الجد حفيذه: [الوافر]

أكلنا الخبز مصوغاً بزيت

فأجازه الحفيد قائلاً:

غذاء نافعا في وسط بيت

فقال الجد:

نُسلو شيء يردّ القيت حثّا

فأجازه الحفيد:

بكان الخبز يُحيي كلّ مُتيت

(المترجم)

المذهب الطاهري إلى أبيه - قد تسرع في تصنيف كتابه المشهور المسمى كتاب الزهرة بينما كان طالباً في الكتاب، وأطلع والده داود بن علي الطاهري (ت ٢٧٠هـ / ٨٨٤م) على معظم الكتاب قبل وفاته^{١١}، ولما اكمل ابنه الدفء الشاف عامه الخامس عشر بعد^{١٢}.

كما تخرج في مكتب شاعر واسط المشهور^{١٣} في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، عدد من الكتاب الذين عملوا في دولتين المأذولة، وعُذوا بين الناس علماء بارزين^{١٤}، كما بيع ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ / ١٢٢٩م) - وكان من أصول رومية - عهداً، ثم ما لبث أن أرسله سيده - وكان جندياً تاجراً أوثاً - إلى الكتب، لي يتعلم الكتابة والحساب. ثم عمل ياقوت تاجراً للكتب لصالح سيده، وما لبث أن اسفل بحارته في أعقاب وفاة سيده، بيد أنه واصل أيضاً دراسته للأدب على وجه الدين الراسطي (ت ٦١٢هـ / ١٢١٥م)، واستشهد معاصراً لياقوت، وهو الفعطي (ت ٦٤٦هـ / ١٢٤٨م) - وهو صاحب تراجم الأطباء والأدباء^{١٥} - بر مسألة تلقاها منه، وكانت دالة على براعة أدبية عرّ نظيرها^{١٦}.

أخذ المكتب الطالبي به لسنوات طويلة بالية من الدراسة، في مرحلة الجلباء على يد معلم إمامي (أديب) في حقول الأدب، فلما ترك أحمد بن علي الرزوال (٥٠٩هـ / ٥٨٦هـ / ١١١٥ - ١١٩٠م) وكان ينحدر من ذرية العامود - المكتب وهو في الرابعة عشرة من عمره - ليدرس النحو واللغة على الجواليقي (ت ٥٣٩هـ / ١١٤١م)، وصحبه (أبي كان ومبلاً بالذواصيات العليا كما في اصطلاحاتنا الحديثة) مادة أحد عشر عاماً، حتى نُقل عنه قوله:

(١) تشاء في الأمر إلى الإجماعي، وأعلم أن هناك مخالفاً ورواه هذه المجلدات إلا أنه لم يزل في الأمر والأدب - والمصنفات - عيسى بن علي بن أحمد بن علي بن الحسن الجواليقي، قال الفعطي: «سأحدث ابن محمد بن جابر بن داود - ولقد ذكر الجواليقي - وكان معلماً لم يزل يعرف فضاء مدناً وأوطاناً، كل منقلب إلى دود علم عيسى غامس، وبه أثار بواسطة لأهله كل نيل من النهل دامن، فرد هو في شخص من الفضائل، منظر من مكتبه شرح الكتاب والأشكال،

اسطر الفعطي، إنباء الرزوال، ١: ٣٩٤. (الترجم)

(٢) الإجماع إلى شافي الفعطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، وإنباء الرزوال على أنباء النجاشي. (الترجم)

وقرأت عليه كتاباً من حفظه، غلب حفظي، حتى نألت الفحص،
سنة أربع وثلاثين وخمسة (١١٣٩-١١٤٠م) ^{١١}

وقُدِّم لنا السيرة الذاتية (curriculum vitae) التي دأب عليها المؤلف البيهقي عن نفسه لمحة عن التعليم الذي تلقاه الأديب في سياق دحة بالغوت الحدودي للبيهقي، أفاد بالغوت من مادة ذاتية دأبها البيهقي عن نفسه، ومنهها ثناء المسحوق مشارب التجارب، / كما ذكر ياقوت عمليين آخرين وأحداً للبيهقي، هما تاريخ البيهقي، كتبه البيهقي بالفارسية ^{١٢}، وكتاباً آخر في التراجم، هو العنق لآب الأساب، وذكر ياقوت أنه عندما سافر إلى بسابور للمدة الأولى في ذي القعدة من عام ٦١٢هـ (فبراير / شباط / مارس / آذار من عام ١٢١٢م)، قف فيها على شاة البيهقي وشاح الثمينة، هو كتابات في تراجم الأدياء ^{١٣}

وعلى أية حال فخطه ل الوقت الذي كان البيهقي بخطه فيه هو عمارة الجاهل عشر، وبينما كان في كتابه الأول طالباً لم يزال، كان قد أنتم حفظ أحد عشر كتاباً في النحو واللغة والشعر، بما في ذلك معجم عربي هو الشامي في الأسامي ^{١٤}، مع شرح له وضع بالفارسية، وذلك كتاب المعصاف ^{١٥} مع شرح له، والشمس الشع، الذي حفظه البيهقي على المعانيات السبع المشهورة في جولة العباد في الإسلام ^{١٦}، إضافة إلى شعر المتنبي (ت ٨٣٥هـ / ٩٦٥م)، وكتاب الحماسة لأبي تمام (ت ٢٣١هـ / ٨٤٦م)، وهو منجم أدبي ثمام انتخبها من الشعر الجاهلي، وكتاب المختصر ^{١٧} الذي درسه في ثلاث المدة لقصدها، وهو مصنف في الأدب منزهة لمسة لاستخدامات المجتاهدين في حفظ الكتابة.

أما في كتابه الثاني، فقد اهتم البيهقي بحلل عمارة الجاهل عشر، والتماس عشر حفظ أربعة كتب أخرى، وجزء من كتاب خامس، وأما في حقلي النحو

(أ) من تصنيف أبي الفوار، ص ١٠٠، نسخة ١٠٠١، إمامهم المحدثي (ت ٥١٨هـ / ١١٢١م) (المترجم)

(ب) من تصنيف القاضي أبي عبد الله المحسن بن علي بن أحمد الأورسي (ت ٤٨٦هـ / ١٠٩٣م) (المترجم)

(ج) من تصنيف أبي الفضل عبد الله بن أحمد بن علي (ت ٤٣٦هـ / ١٠٤١م) (المترجم)

واللغة، بما في ذلك مصنفان في غريب الحديث. وإجمالاً، كان التيهقي قد انتهى من حفظ خمسة عشر عملاً في الأدب، بما في ذلك النحر واللغة وعدد كبير من دواوين الشعر قديمها وحديثها. ولما أدرك التيهقي عاثة السابع عشر، درس على الميداني، وضجح عليه سبعة مصنفات أدبية، خمسة منها كان قد أتم حفظها؛ وأما المصنفان المتبقيان فكانا في اللغة. وخلال تلك الفترة نفسها التي درس فيها التيهقي على الميداني، درس علم الكلام، كما سمع مصنفًا آخر في اللغة^(١) على شيخين آخرين^(٢).

ولما بلغ التيهقي الثامنة عشرة من عمره توفي والده، فشد التيهقي رحاله مهاجرًا^(٣) وكان آخر عالم درس عليه هو قطب الدين لطبسي، الذي أقام التيهقي زمناً في بيته، فكان طالباً له ومقيماً عنده، ودرس عليه الفلسفة، وظل كذلك إلى أن توفي الأستاذ إثر إصابته بالفالج^(٤). وكان التيهقي قد ناهز السابعة والثلاثين من عمره آنذاك. وفي العام التالي أسند إليه عدد من المناصب في يسابور، حيث استمر به المقام هناك حتى عام (٥٤٩هـ / ١١٥٤م). وأنهى التيهقي سيرته الذاتية بالمصنفات التي دُونها حتى هذا العام، وقوامها اثنان وسبعون كتاباً، وقع بعضها في عدة مجلدات. وأضاف يانوت الحفوي إلى هذه القائمة عملين آخرين للتيهقي (انظر الملحق الثالث بهذا الكتاب).

ثانياً: الجامع

كان للمسجد الجامع من أوائل المؤسسات في مدن العالم الإسلامي التي درست الأدب إلى جانب العلوم الدينية، وغالباً ما درس المعلمون ثمة في كلا الحقلين في أوائل القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. ففي جامع البصرة، اعتاد حماد بن سلمة (ت ١٦٧هـ / ٧٨٤م) - وكان شيخاً ليونس بن حبيب (ت ١٨٢هـ / ٧٩٨م) في

(١) الإيلاء: هذا إلى كتاب غريب الحديث للخطابي. (المترجم)

(ب) الإيلاء: إلى شيخه التيهقي: إبراهيم الحزار المتكلم، ومحدثه الفراوي. (المترجم)

(ج) الإيلاء: إلى هجرة التيهقي إلى مرو بعد وفاة أبيه. (المترجم)

(د) أي الجلطة الدماغية (Stroke). (المترجم)

النحو - أن يتجاوز حلفة الحسن البصري (ت ١١٠ هـ / ٧٢٨ م) ليحضر دروس النحاة في قسم آخر من الجامع^(١).

أما ابن سيرين (ت ١١٠ هـ / ٧٢٨ م) - وقد عاصر الحسن البصري، / بل توفي^(٢) كلاهما في العام نفسه - فكان يجار بالكوى؛ وذلك لأن النحاة - وكان ابن سيرين لا يخفي بغضه لهم - زهدوه في التدريس في الجامع^(٣). أما يونس بن خبيب - وكان سيويوه (ت بين عامي ١٦١ - ١٩٤ هـ / ٧٧٨ - ٨١٠ م)^(٤)، والكيساني (ت ١٨٩ هـ / ٨٠٥ م) والقراء (ت ٢٠٧ هـ / ٨٢٢ م)، من جمله طلابه - فقد درس النحو في هذا الجامع، حيث أقبل الأدباء على خلقته الدارسية، وكذلك الأعراب، الذين تحدثوا العربية على الشليقة.

كذلك درس [ابن] بابشاذ (ت ٤٦٩ هـ / ١٠٧٧ م) النحو في جامع عمرو بن العاص بالقاهرة^(٥). ودرس علي بن طاهر القيسي السلمي (ت ٥٠٠ هـ / ١١٠٦ م) العربية وعلومها في الجامع الأموي بدمشق^(٦). كما درس الشاعر الضرير الملقب بـ «لبارع» النحو في جامع الإسكندرية، وذكر المحدث لسلي (ت ٥٧٦ هـ / ١١٨٠ م) نفعاً من شعره^(٧). وفي جامع سنجار، درس علي السنجاري النحو واللغة، وكان تلميذاً لأبي البركات الأنباري النحوي (ت ٥٧٧ هـ / ١١٨١ م)، ولعموي ابن العصار (ت ٥٧٦ هـ / ١١٨٠ م)^(٨).

كما درس ابن الشجري (ت ٥٤٢ هـ / ١١٤٨ م) - وكان نائباً لنقيب الطالبين - النحو في المكان نفسه الذي كان العالم المرموق ثعلب (٢٠٠ - ٢٩١ هـ / ٨١٥ - ٩٠٤ م) يعقد فيه خلقته الدارسية في جامع المنصور بغداد^(٩). وكانت لابن الماصح (ت ٥٦٢ هـ / ١١٦٧ م) خلقته في الجامع الأموي بدمشق، درس فيها القرآن والتفسير والنحو والفقه، ولا سيما الفرائض (علم المواريث)^(١٠). كما درس الوايطي - الفقيه والنحوي - النحو في جامع حلب، بعد أن درس الفقه في مدرسة الحلاويين للحنفية،

(١) نقل القفطي قول ابن سيرين: «بعد بعض إلباه هؤلاء [يعني النحاة] المسجد، انظر: إنباء الزروة، ٢.

١٠٦. (مترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، والقنوات أن سينوه توفي عام (١٨٠ هـ / ٧٩٦ م). (المترجم)

كما ارتقى من مدح أعيان المدينة بشعره^(١١١). ودُرّس الشخاوي المصري (ت ١٢٤٥هـ / ١٨٤٥م) - وكان تلميذاً للقاسم بن يرواح لشاطبي (ت ٥٩٠هـ / ١١٩٤م) وصاحبه - النحو في الجامع الأموي بدمشق^(١١٢). كما دُرّس الحسين بن حميد الخنوي المصري القرآن والنحو في جامع عمرو بن العاص بالقاهرة^(١١٣).

اتصرت الأمثلة المذكورة آنفاً على النحو بوصفه أحد المواد التي دُرّست آنذا، بيد أن النحو كان يعني عادة فنوناً أدبية أخرى كذلك، تماماً مثلما كان لقب النحوي - في كثير من الحالات - لقباً أطلق على المترسل^(١).

وذكر المقدسي - العالم الجغرافي الأديب - متحدثاً عن جوامع القاهرة في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ما نصّه:

«وبين البشاةين جامعهم مفتتحٌ بخلق الفقهاء وأئمة الفراء وأهل الأدب والحكمة. ودخلتها مع جماعة من المقادسة، فربما جلّسنا نتحدث فنسمع النداء من الوجهين دُوروا وجرّوكم إلى المجلس، فننظر فإذا نحن بين مجلسين. على هذا جميع المساجد، وعددت فيه مئة وعشرة مجالس...»^(١١٤).

ورحل جودي بن عثمان النحوي (ت ١٩٨هـ / ٨١٤م) إلى المشرق ودُرّس على الكسائي والقراء. ولما عاد إلى مسقط رأسه / بالأندلس جلب معه كتاب الكسائي في النحو، واستقرّ في قرطبة ودُرّس النحو في جامعها^(١١٥). وفي البصرة، كان أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٥هـ / ٨٦٩م)، يؤمُّ النَّاس في الجامع للصلاة، كما دُرّس هناك، وقرأ الكتب من على المنبر، وكان يقرأ بصوت خهوري أشعار نفر من الشعراء، كما كان هو نفسه شاعراً وعروضيّاً^(١١٦). ورأى السلفي الحريري (ت ٥١٦هـ / ١١٢٢م) - صاحب المقامات التي عُرفت باسمه - يُدّرّس مقاماته التي طبّقت شهرتها الآفاق في جامع البصرة^(١١٧). كما دُرّس الجواليقي، ثمّ ولّده من بعده، النحو في جامع القصر ببغداد^(١١٨). وأجرى صلاح الدين الأيوبي (حكمه: ٥٦٤-٥٨٩هـ / ١١٦٩-١١٩٣م)

(١) المترسل اسم فاعل من الفعل الرباعي «ترسّل»، وهو الأديب صاحب الرسائل الذي عُرف بكتابته وبرع في إنشائها. (المترجم)

راتباً شهرياً على البلطي (ت ٥٩٩ هـ / ١٢٠٢ م) نظراً، بسبب الأجر، في أحد جوامع القاهرة، وكان البلطي عالماً في النحو والعروض^(٣٢). كما درس البز أوي النحوي (ت ٦٢٨ هـ / ١٢٣١ م) - وكان عالماً مبرزاً في عصره في النحو واللغة - الأدب في الجامع العتيق [جامع عمرو بن العاص] في القاهرة. واستدعاء المثلث الكامل أخيراً ٦١٥-٦٣٥ هـ / ١٢١٨-١٢٣٨ م) إلى القاهرة ليدرس النحوبها^(٣٣). ودرس شهاب الدين الشَّوَّاء (ت ٦٣٥ هـ / ١٢٣٧ م) - وكان عالماً وشاعراً مجيداً - العروض والقوافي في جامع حلب، حيث حوت عاداته بالتدريس في أثناء المناسبات في محرم الجامع، كما جرت بذلك عاداته في جامع دمشق^(٣٤) وروى ابن خلكان (ت ٦٨١ هـ / ١٢٨٢ م) خبر ذهابه إلى حلب لدراسة «العلم الشريف» - يعني الأدب - ووصوله إلى هناك في مستهل عام ٦٢٦ هـ / ١٢٢٨ م، حيث كان ابن الصانع (ت ٦٤٣ هـ / ١٢٤٥ م) هو شيخ الجماعة في الأدب. وكان يُدْرَس في الجامع بعد صلاة العصر، وفي المدرسة الزواجية بين العشاءين. وكان من بين تلاميذه ومريديه مجموعة من الطلاب - كانوا في عداد العلماء - وقد اعتادوا حضور دروسه، وقراءته (الإقراء) على الطلاب^(٣٥).

ثالثاً: المسجد

إلى جانب وظيفة المسجد بوصفه مؤسسة لتدريس العلوم الإسلامية، تُزَسر المسجد أيضاً لتدريس الأدب، فدرّست علوم النحو واللغة والشعر والتاريخ والأنساب وغيرها من صنوف الأدب في المساجد، الصغيرة منها والكبيرة على حد سواء منذ عصر صدر الإسلام. فقد قيل: [إن شاعر النبي ﷺ] حسان بن ثابت (ت نحو ٤٠ هـ / ٦٦١ م)، قد أنشد الشعر في المسجد النبوي، ولم يُنكر النبي ﷺ عليه شيئاً من ذلك^(٣٦). وألقى النحوي الفراء دروسه في مسجده الذي كان على مقربة من منزله^(٣٧). كما درّس هاني [ابن المنذر] الحديث في مسجده، ثم درّس فيه من بعده حفيده النحوي عبد الله بن محمد (ت ٢٣٦ هـ / ٨٥٠-٨٥١ م) - وكان تلميذاً للأخفش الأدب^(٣٨). وكذلك درّس ابن تيسان (ت ٢٩٩ هـ / ٩١٢ م) الأدب في مسجده إلى جانب دروسه التي ألقاها في العلوم الدينية، مثل: علوم القرآن

والحديث، وعُرف بالإقبال على طلابه الفقراء الراغبين في العلم إقباله على الأغنياء منهم، لا يفرق بين أحد منهم قط^(٣٧).

وفي مسجد الأنباريين في بغداد، دُرّس نبطويه (ت ٣٢٣هـ / ٩٣٥م) الشير [٥٣] والتاريخ^(٣٨). كما دُرّس أبو بكر الأنباري (ت ٣٢٨هـ / ٩٤٠م) / في المسجد نفسه، كما كان والده يُدرّس هناك أيضاً، فكان أبو بكر يلقي دروسه في اللغة والنحو والتاريخ وتفسير القرآن والشعر، بينما كان والده يلقي دروسه في زاوية أخرى من المسجد في الوقت عينه^(٣٩). كما دُرّس الذّاروني (ت ٣٤٣هـ / ٩٥٤-٩٥٥م)^(٤٠) - وكان شديد التعلّق بأشعار ذي الرّثّة^(٤١) (ت ١١٧هـ / ٧٣٥-٧٣٦م) خاصّة - علوم اللغة والشعر في أحد المساجد^(٤٢).

أما الحريري، الأديب المبرز، فقد دُرّس الأدب في مسجده^(٤٣). وكان محدّد بن إسماعيل - وكان مدرّساً للأدب - يُدرّس اللغة والشعر في المسجد^(٤٤). كما دُرّس كيسان الهجيمي^(٤٥) النحو والشعر في أحد المساجد^(٤٦). وتحدّث أبو حيّان التّوحّيدي (ت بعد عام ٤٠٠/١٠٠٩م)، عن مسجد ابن كيسان (ت ٣٢٠هـ / ٩٣٢م)^(٤٧) قائلاً: إنّه كانت تُربط أمام منزله مئات الدُّوب المملوكة لكبار رجال الخليفة وبطائنه، فضلاً عن الرؤساء والكتّاب وأعيان المدينة الذين أقبلوا على حضور دروسه^(٤٨). ودُرّس عبد اللطيف البغدادي (ت ٦٢٩هـ / ١٢٣١م) على وجيه الدّين الواسطي شروخاً لبعض كتب النحو في فصل عقده الواسطي في مسجد الطّفرية، ثمّ كان عبد اللطيف يحضر قراءة الواسطي على أبي البركات الأنباري^(٤٩).

وابعاً: المدرسة

على الرّغم من أنّ الهدف الرّئيس للمدرسة تمثّل في إعداد الفقهاء وتأهيلهم،

(أ) أبو محمد حسين بن محمد التّميمي الغنبري، يُعرف بابن أخت العافة. ونسبته إلى الدّارون، وهو منزل لهم بالفيروان. (المترجم)

(ب) مسجد متعة، كما ذكره الزّبيدي في طبقات النّحويين واللّغويين. (المترجم)

(ج) أبو سليمان بن المعزّ كيسان الهجيمي. (المترجم)

(د) أبو الحسن محدّد بن أحمد بن إبراهيم بن كيسان النّحوي. (المترجم)

عادة ما كان كتاب وقف المدرسة يتضمن النص على تخصيص كرسي لمدرس النحو ضمن هيئة التدريس بالمدرسة؛ وذلك لأن علوم اللغة وفنون الأدب إنما كانت بمنزلة علوم تمهيدية (propaedeutic) للعلوم الدينية، بما في ذلك علم الفقه. فعلى سبيل المثال، تضمن كتاب وقف المدرسة النظامية في بغداد مثل هذا الشرط، وكان الشرطي (ت ٤٤٩هـ / ١٠٥٧م)، كما كان أسناداً للبجاليقي - أول نحوي ولغوي درّس الأدب في المدرسة النظامية ببغداد^(١٧). ثم خلفه في منصبه النصيحي (ت ٥١٦هـ / ١٢٢٣م)^(١٨)، فالجاليقي من بعد الأخير^(١٩) درّس هؤلاء العلماء، الذين أشير إليهم إما بالنحوي أو اللغوي، فضلاً عن غيرهم أيضاً، الأدب؛ إذ عُدّ النحو وعلوم اللغة حقولاً أساسية فيه. كما قام أولئك العلماء في أثناء اشتغالهم بالتدريس في النظامية، أو في أماكن أخرى، بالتدريس في منازلهم أيضاً، حيث استقبلوا طلاب الأدب المتمنين إلى نقابات فقهية أخرى بخلاف نقابة الفقه الشافعي^(٢٠).

وعلى الرغم من أن الهدف الرئيس للمدرسة كان إعداد الفقهاء، فإنها درّست مختلف فنون الأدب أيضاً. واعتماداً على مكانة المعلم وتحصيله، كان يؤمع الفقيه أن يحرز شهرة بوصفه فقيهاً ومترسلاً، وأن يتفوق في دراسة الفقه والمناظرة، وفي الفنون الأدبية كافة، كما كانت هذه هي حال العالم المشهور عماد الدين الكاتب الأصفهاني (ت ٥٩٧هـ / ١٢٠١م)^(٢١)، وكان كاتباً للور الذين زكّوا (حكمه: ٥٤١ - ٥٦٩هـ / ١١٧٤ - ١١٨٦م)، ثم كاتباً لصلاح الدين لاحقاً، كما كان صديقاً للعاصي المشهور الفاضل التيساني (ت ٥٩٦هـ / ١٢٠٠م) وقريناً له^(٢٢). كما كان القاضي الفاضل - وهو كاتب صلاح الدين ولسانه الناطق باسمه - كاتباً للرسائل قد بلغ الغاية في الفصاحة والبلاغة، وأنشأ مدرسة في حي المعرية ببغداد لتدريس الفقه^(٢٣)، حيث اشترط تدريس / الأدب ثمة، وكان أحد الأساتذة المعيّنين هناك لتدريس [٥٤]

(أ) وُفِّق النظامية على الطلاب الشافعية كما قد علمت، (المترجم)

(ب) الإشارة إلى المدرسة الفاضلية التي وقفها القاضي الفاضل على المالكية والشافعية. (المترجم)

الأدب هو العالم الأندلسي الرُّعَيْنِي (ت ٥٩٠هـ / ١١٩٤م). وكان الرُّعَيْنِي بالقاهرة في أثناء رحلته إلى المشرق قادماً من مسقط رأسه بالأندلس متولياً الحج، فدرّس الأدب في جامع عمرو بن العاص إبان مقدمه بالقاهرة. ومن ثم سعى التيساني إلى تعيينه مدرّساً للأدب في مدرسة الفقه التي أنشأها^(٥٦).

خامساً: المكتبات

١) المكتبات العامة المستقلة^(٥٧)

عُرِفَت المكتبات - على اختلاف أنواعها - بأسماء: «دار» و«بيت» و«جِزْاة»، مضافة إلى مفردات: «العلم» و«الحكمة» و«الكتب»^(٥٨)، وكانت بمنزلة قاعات للقراءة والمطالعة، وكذلك معاهد للعلم وأماكن اجتماعات للمناقشة. وروى ابن خُلِّكان أنَّ دار العلم في القاهرة كانت مكاناً اعتاد أبو أسامة [الأزدي] والحافظ عبد الغني وأبو الحسن المقرئ (ت ٣٩٩هـ / ١٠٠٨-١٠٠٩م) الاجتماع فيها، حيث عقّدوا المناظرات في فنون الأدب على نحو منظم. والحظ أنَّ أول اثنين من ثلاثتهم، قُتِلَا بأمر من الحاكم بأمر الله (خلافته: ٣٨٦-٤١١هـ / ٩٩٦-١٠٢١م)، وذلك عام (٣٩٩هـ / ١٠٠٨-١٠٠٩م)^(٥٩).

كما درّس علي بن طاهر القيسي السُّلَمي النحوي في الجامع الأموي بدمشق، ووقف مكتبته على خلقته الدراسية هناك^(٦٠). ومن ثم يبدو أنَّ الطلاب قد أفادوا كثيراً من التدريس بين جنبات المكتبات، حيث كان يؤسِّعهم الوصول إلى الكتب؛ لأنَّ الأدب كان حقلاً دراسياً واسعاً متعدّد التخصصات.

وفي القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، دوّن الأديب المجايط (ت عام ٢٥٥هـ / ٨٦٩م)^(٦١) رسالته المسنّاة رسالة في مدح الكتب والمحث على جمعها^(٦٢). وقد عاصر المجايط الخليفة المأمون، وهو الخليفة الذي وصل نشاط حركة الترجمة - من يونانية إلى العربية - إلى ذروته في عهده. وأنشئت المكتبات العامة وواصلت اردادها على مدار هذا القرن ثمَّ القرن الذي تلاه، وكانت هذه المكتبات مستودعات لكتب العلوم التي عرّفها الإسلام آنذاك كافة؛ أعني أقسام المعرفة الرئيسة الثلاثة،

وهي: العلوم الإسلامية، والعلوم الذخيلة، والأدب. ومن الواضح أن المأمون هو الذي أسس أول مكتبة معروفة، وأسمائها - على الأرجح - خزانة الحكمة، وسر عان ما تأسّس به آخرون في مختلف مدن العالم الإسلامي، في هذا القرن نفسه، وفي القرن التالي أيضاً.

(٢) المكتبات الملحقة بالمدارس

أضحّت المكتبات - التي كانت تؤسس في الماضي بوصفها مؤسسات مستقلة - جزءاً من المؤسسات الوقفية الأخرى بحلول القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي. والمكتبة الأولى التي نعرفها من هذا النوع هي مكتبة مدرسة مشهد أبي حنيفة، وكذلك مكتبة المدرسة النظامية، وكلتاها كانتا في بغداد. وغرّنت مكتبة مدرسة مشهد أبي حنيفة باسم دار الكتب لفترة ما، وأطلق عليها - أحياناً - خزانة الكتب^(٥٩). أمّا مكتبة المدرسة النظامية، فقد أطلق عليها اسم دار الكتب، وحلّت محلّ المكتبة المستقلة المملوكة للمؤرخ الأديب ابن هلال الصّائبي (ت ٤٨٠ هـ / ١٠٨٨ م)^(٦٠)، التي / أسّسها نحو عام (٤٥٢ هـ / ١٠٦٠ م) وأسمّاها [٥٥] دار الكتب أيضاً. وكان الصّائبي قد أنشأ مكتبته لتحلّ محلّ مكتبة سابور بن أردشير المستقلة، والتي تأسّست نحو عام (٣٨١ هـ / ٩٩١ م)، وحملت اسم فنّيتها^(٦١).

عُقدت خلقت الأدب في مكتبة كنيّة الفقه بالنظامية في بغداد. وهناك، بين أرفف الكتب، دُعي النحوي واللّغوي عبد الله بن مسلم القيرواني (ت ٤٨٨ هـ / ١٠٩٥ م) لتدريس الأدب، وربما كان بذلك أول مدرّس للأدب بالنظامية^(٦٢). وشغل معاصره يعقوب بن سليمان الإسفراييني (ت ٤٨٨ هـ / ١٠٩٥ م) - وكان شاعراً وخطّاطاً، وصنّف كتاباً في فلسفة الأخلاق - هذا المنصب أيضاً في النظامية^(٦٣). ثمّ خلفه الأبيوردي (ت ٥٠٧ هـ / ١١١٣ م)^(٦٤)، وكان عالماً مبرزاً في الأنساب، فضلاً عن كونه أديباً وشاعراً، وقسم ديوانه إلى أجزاء ثلاثة: النجديّات والمراقبات والوجدانيّات.

(أ) كذا في الأهل الإنجليزي، والضواب. هلال بن المحسن الضائر. (المترجم)

(ب) الحظ أن مقدسي سبق أن ذكر الشريزي بوصفه أول مدرّس للأدب بنظامه بغداد انظر. من ١٩٩

فيما تقدّم. (المترجم)

وتتشر مخطوطات ديوانه في مكتبات: الوطنية ببافيس، ولندن، وبرلين، والإسكوريال (Escorial) بإسبانيا، فضلاً عن غيرها من دور حفظ المخطوطات.

كان الأبيوردي متضلّعاً في دراسة الأدب، كما أُرِخ لأبيورد والكوفة (وكانت مسقط رأسه) ونسا وجزيان، فضلاً عن مدن أخرى بالمنطقة^(١١). وتعاقَب على منصب مدرّس الأدب بمكتبة النظامية بعد هذا الشاعر عددٌ كبيرٌ من الأدباء المبرزين، ومن بينهم التبريزي والفصيحى والجوالقى الذين ورد ذكرهم آنفاً، ناهيك عن ابن الشجرى، وعلي بن أحمد بن بكري (ت ٥٧٥هـ / ١١٨٠م)، والأنباري، والوابطي وغيرهم.

درس التبريزي^(١٢) الأدب على [أبي الغلاء] المعري وغيره، كما درس علوم الحديث على سليم الرازي في صور. وبعد أن اشتغل بالتدريس في مصر، عاد إلى بغداد وشغل منصب أستاذ الأدب وخازن دار الكتب بالمكتبة النظامية. وكانت أكثر مصنفاته شروخاً، ثلاثة منها (أعني: الكبير والأوسط والصغير) لديوان الحماسة لأبي تمام. بينما خصّص شروخاً آخر لقصائد مستحبات عائدة إلى مختلف القبائل العربية، وهي المسماة بـ المفضليات، وهي تلك التي جمّعها المفضل الضبي (ت ١٦٨هـ / ٧٨٤م)، وديوان الممتني، وسقط الزند للمعري، والمعلقات السبع المشهورة للشعراء العرب قبل الإسلام. كما صنّف كتابه إعراب القرآن، وكتاباً آخر هو القروض والقوافي. وكان بحوثاً ولغوياً ذا قدم راسخة في الأدب. وكان مرحوباً الجوالقى من بين أتبه تلامذته، وهو الذي شغل لاحقاً الكرسي الذي كان أسدّه يشغله من قبل.

خلف الفصيحى التبريزي في منصبه خازناً لدار الكتب في النظامية، وكان الفصيحى تلميذاً للأديب البليغ الناقد عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ / ١٠٧٨م). وكان الفصيحى نحوياً مبرزاً في أيامه، وكان من بين تلامذته الحسن بن صافي (ت ٥٦٨هـ / ١١٧٣م)، وهو الملقب بـ «ملك النحاة»^(١٣)، كما كان من بينهم الشاعر المعروف بـ خيضر يهن (ت ٥٧٤هـ / ١١٧٨م)^(١٤). ويُنسب الأنباري سبب تلقب الناس له بـ «الفصيحى»، فنسب لذلك الثقب بسبب اعتياده شرح كتاب الفصيح لثعلب^(١٥).

عُرف الجواليقي^(١١) بصحبة أستاذه الشيرازي - ويكافئ معنى المصاحب في العربية (Fellow-disciple) في الإنجليزية، وهو في اللاتينية (Socrus) - إدامات فترة صحبته له نحو سبعة عشر عامًا. وخلف الجواليقي المصباحي مدرّس الأدب في مكتبة المدرسة النظامية، لما طُرد الأخير من المدرسة في أعقاب / اتهامه - بالتشيع. وصنّف اللغوي الكبير الجواليقي، شرحاً على كتاب أدب الكاتب لـ ابن قتيبة، وهو الكتاب الذي طقت شهرته الآفاق، وذكره ابن خلدون بوصفه أحد الكتب الأربعة الرئيسة التي لا يسع الكتاب العاملين في الدواوين الاستغناء عنها مراجع لهم. كما صنّف الجواليقي كتابه المسمى المعرب، الذي تناول فيه الكلمات المعربة التي اقترضتها العربية من الفارسية. كما صنّف كتابه المسمى التكملة على دُرّة النّوّص، ودُرّة القوّاص من تصنيف الحريري، وهو كتاب تناول ما يلحّن فيه العرواق، أي: (Vina orationis) باللاتينية. وكان من بين طلاب في الحديث وعلموه العالم المشهور المفتن ابن الجوزي الذي درس كتاب غريب الحديث على الجواليقي خاصة.

ناب ابن الشّجري^(١٢) عن والده نقيّاً للطّالبيين بحي الكرخ، الواقع في الجانب الغربي من بغداد. وكان ابن الشّجري تلميذاً للشّيرازي وللشّريف العلوي والنحوي ابن طباطبّا. وحمّر ابن الشّجري حتى تصدّر الشّحاة في زمانه، ودُرّس الأدب مدة سبعين عامًا. وذكر السّمعاني (ت ٥٦٢هـ / ١١٦٧م) أنّه درس الشعر على يده في المدرسة النظامية ببغداد^(١٣). وعده تلميذه الأنباري أكثر علماء النحو دراية، وآخر سلسلة العلماء العظام الذين عرّفهم ببغداد^(١٤).

واحتلّ العالمان المتعاصران: ابن الشّجري والخواليقي الصّدارة في حقول علم اللّغة الرئيسة، فكان الجواليقي إمام علماء اللّغة، بينما كان ابن الشّجري إمام علماء النحو. ومن بين تصانيف الأخير: شرح التّصريف الملوكي لابن جني، ومعجم أسماء: ما اتفق لفظه واختلف معناه، وكتاب الحماسة، أراد أن يباهي به كتاب

(١) قال الأنباري: «كان الشّريف ابن الشّجري أحق من رأيا من علماء العربية، وآخر من شاهدها من خدّائهم وأكابريهم». (المترجم)

الحماسة لأبي تمام. ومختارات ابن الشجري من الشعر الجاهلي^(٧٣). إلا أن أهم أعماله، وأكثرها إثارة للاهتمام - كما اتفق على ذلك من كان لهم عناية بالترجمة له - هو كتابه المسمى الأمالي. أملى ابن الشجري هذا الكتاب في أربعة وثلاثين مجلساً، في مختلف فنون الأدب، وكُرِّس مجلس الإملاء الأخير لشعر المتنبي خاصة، فأفاد من شروحات أسلافه لشعر المتنبي، وأضاف إليها خلاصاته وتاويلاته، وجعل من هذا المجلس تنقمة ملائمة لمصنفه الكبير^(٧٤).

وصف ابن الحشّاب (ت ٥٦٨هـ / ١١٧٢م) كتاباً نقد فيه هذا العمل، وقيل: إن ما حصل ابن الحشّاب على ذلك هو رفض ابن الشجري قراءة كتابه الأمالي عليه. ومن ثم لم يُخز ابن الحشّاب برواية أمالي ابن الشجري، وعلى أية حال فقد ردّ ابن الشجري على نقادات ابن الحشّاب له بكتيب أسماه الانتصار^(٧٥).

ولسنا نعرف إلا أقلّ القليل عن علي بن أحمد بن بكري^(٧٦)، الذي كان تلميذاً للنجواليقي وابن الشجري في اللغة والنحو على الترتيب. بيد أن ابن بكري شغل منصب خازن دار الكتب بالنظامية لفترة ما غير معلومة لنا. عُرف ابن بكري بجودة خطّه، ونسخ عددًا كبيراً من المصنّفات في الأدب، وربما أثرى - بنشاطه هذا - مجموعة الكتب التي اقتنتها مكتبة المدرسة النظامية^(٧٧). وأما معاصره أبو السراكت الأنباري^(٧٨)، فكان تلميذاً للنجواليقي وابن الشجري، وكان على التقيض من ابن بكري - من أكثر علماء اللغة شهرة في عصره، ومن بين مصنّفاتهِ كتاب نُزْهة الألباء وهو في تراجم الأدباء منذ البدء حتى أيامه. / ومن بين أعماله المهمة الأخرى في النحو واللغة تلك التي حاكّت أدبيات الفقهاء ولا سيما الجدل في أصول الفقه والخلاف^(٧٩). ودرس على يده عددٌ من الطلاب الثابتهين، كان بعضهم معروفاً لابن خلكان صاحب التراجم^(٨٠). وقد غلب الزهد على الأنباري في سني عمره الأخيرة. وعلى هذا النحو، لدينا في بعض مصنّفات الأنباري أمثلة مثيرة للمفصول حول تأثير المدرسية (Scholasticism) على مصنّفات الأدباء، ولكن لم يكن ذلك التأثير تأثيراً من طرف واحد، كما سنرى ذلك مستأنفاً.

(١) يعني كتابي الأساري. الإهراب في جدل الإهراب، والإنصاف في مسائل الخلاف. (الترجم)

٣) الأثر الأدبي للمكتبة على المدرسة

كانت المكتبات مراكز للدراسات الأدبية، ولم تفقد المكتبات دورها هنا حتى عندما ألحقت بمدارس الفقه. وكانت المدرسة النظامية بعداد، والمدرسة الفاضلية بالفاعرة من بين هذه المدارس فضلاً عن غيرها. ومهما تميزت المدرسة في تدريس الأدب، فقد تخرج طلاب هذه الكليات بوصفهم فقهاء. ولا يتأبنا أدنى شك في أن عددًا من الطلاب قد انجذبوا إلى مدارس الفقه سعيًا للإفادة من دخلها الذي كان الوقف يدره عليها. بل يؤسفنا أن نتمهم نظروف اتى حاد فيها أولئك الذين كانوا يرفعون مذ الذمة في دراسة الفقه، عن التركيز على دراسة الفقه، ومالوا إلى الاشتغال بالأدب وبتونه، تأثرًا منهم بمدرّس الأدب الذي ربما تجاوزت شهرته شهرة معلمه مدرّس الفقه.

وعلى الرغم من أن الخريج الشاب كان يتخرج في المدرسة فقيهاً، فإن ذلك العالم الشاب كان يزعمه أن يتعمق بشهرة أكبر في حقل الأدب. لقد كانت هذه التأكيد هي الحال مع عدد كبير من الأدباء. فلدينا -على سبيل المثال- الأساري -ابن الشجري- والعماد ابن كاتب الأصفهاني كاتب صلاح الدين، وعبد الأنطيف البغدادي طبيب صلاح الدين أيضًا، وكلهم كانوا معدودين من جُملة الفقهاء، فضلاً عن كونهم أدباء وبالفطر إلى تعاقب العلماء الذين غلبوا خزنة للكتب في المكتبات، ومدرّسين للأدب في النظامية، بدءًا من الشيرازي، يسهل علينا إدراك أن مدرّسي الأدب كانوا يتعمقون على زملائهم من مدرّسي الفقه. فنادرًا ما يبرز مدرّس الفقه في المدرسة فقيهاً مثل أبي إسحاق الشيرازي -أول مدرّس للفقه بالمدرسة- أو الخزالي الذي ترك التدريس بالمدرسة في عام (٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م). لقد عكس نجاح العلماء في الأدب ونهضة فهم فيه نهضة مدرّسهم وهيئتها، ومن ثم كان هذا دافعًا للبحث عن أفضل المرشّحين لتدريس الأدب بالمدرسة.

٤) خازن الكتب مدرّس للأدب

أشير بالفعل إلى خازن الكتب في كتاب وقف المدرسة النظامية؛ إذ نصّ فيه على أن يكون مدرّس الفقه، والواعظ وخازن دار الكتب بالمدرسة متابعين في الفقه ولهم أصول الفقه كذلك، ولكن ذكر أيضًا عضوان آخران من أعضاء هذه

١٥٨١ الدكتور لم يخض ما لهذا الغد، وهما: المحرق والنحوي^(٨١). وبالأقل إلى أن يحرق الكتب قال مؤسسه أيضا تدرّس النحو، كما أوضح لنا في حياته القرواني الذي دعى لتدرّس النحو وعلوم اللغة في دار الكتب بالمدرسة النظامية في بغداد^(٨٢)، فيبدو أن الشرط الناص على أن يكون المعيّن شافعيًا كان يطبّق على النحو حال تعيينه خازنًا لدار الكتب بالمدرسة بحسب. فإن كان هذا الاستنتاج صحيحًا، فقد كان النحو البقي - وقد علمت أنه كان حنبلي المذهب - مدرّسًا للنحو في النظامية، ولم يؤن أمر خزانة دار الكتب قط، وربما تضمّن العرضان اللذان عرضا - في وقت ما - على العكبري (ت ٦١٦هـ/ ١٢١٩م) - وكان حنبلي المذهب - وعلى الواسطي - وكان حنبليًا تحوّل إلى المذهب الحنفي - التّعيين في وظيفة خازن دار الكتب بالمدرسة، ومن ثمّ فقد اشترط عليهما أن يتحوّلا إلى المذهب الشافعي مسبقًا. وعلى هذا النحو يبدو لنا أن وظائف النحو وخازن دار الكتب كانت متداخلة، فكان كلاهما ينتمي إلى حفل الدراسات الأدبية.

كان العكبري^(٨٣) آنف الذكر - الذي رفض عرض المدرسة النظامية - أعظم علماء اللغة في زمانه، ووصف بأنه كن عالمًا متقنًا لعلوم القرآن والفقه واللغة والنحو والعروض والغرائض والحساب، إضافة إلى الفقه على المذهب الحنبلي، والخلاف في الفقه، وألف وصنّف في هذه الحقول كافة. كما صنّف شرحًا لديوان المتنبي، وشرحًا لخطب ابن نباتة^(٨٤)، وشرحًا لمقامات الحريري. وكان العكبري ضريزًا، بدأ مسيرته العلمية معيدًا عند الفقيه والعالم المتفتّن ابن الجوزي. وروى العكبري أنه كاد أن يؤلّى منصب مدرّس الأدب في النظامية بقوله:

«جاء إلي جماعة من لشافعية وقالوا: «انتقل إلى مذهبنا ونعطيك تدرّس النحو واللغة بالنظامية». فقلت: «لو أقمتموني وصيّبتم الذهب علي حتى أزيتموني، ما رجعت عن مذهبي»^(٨٥).

(٨١) شرح الخطيب الثباتية، كذا ذكره ياقوت الحنوي، انظر: معجم الأديباء (نشرة إحسان عباس)، ٤:

١٥١٦. (المترجم)

وعلى التقيض من ذلك تمامًا قبل النحوي وجيه الدين الواسطي هذا الشرط راضياً منصعاً، ومن ثمَّ تحوّل إلى المذهب الشافعي. فتهجأ أحد تلاميذه على قلبه في المذهب، قائلاً: [الطويل]

ومن مبلغ عني الوجية رسالة وإن كان لا نُجدي لذبه الوسائل
تَمَذَّبت للنعمان بعد ابن حنبل وذلك لَمَّا أعوزتكَ المأكِل
وما اخترت رأي الشافعي ديانة ولكنما تهوى الذي هو حاصل
وعنَّا قليل أنت لا شك صائر إلى مالك فافطن لَمَّا أن قائل^(٨٦)

كان الواسطي ضريحاً - مثله في ذلك مثل معاصره العُكْبُري - ودرس على ابن الخشاب، ثمَّ لَزِمَ الأديب الأنباري. ودرس الأدب في واسط - وكانت مسقط رأسه - قبل أن يرد بغداد ويدرس على هدين الشَّيْخَيْن. وكان - في الأخير - / [٥٩] معدوداً واحداً من أفضل المعلمين في عصره، وكان صَبْرُهُ على طَلَّابه مضرب المثل بين الناس. وكان عبد اللطيف البغدادي - الأديب والطبيب والمؤرخ - من أشهر تلاميذه^(٨٧)، وكذلك كان ياقوت [الحَمَوِي] صاحب كتاب تراجم الأبناء الكبير المسمَّى إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (والذي أفدت منه على نحو واسع في هذه الصفحات).

أنشأ الطَّيِّب فخر الدين المارديني (ت ٥٩٤هـ / ١١٩٨م) مكتبته وفقاً على المشهد الذي أسَّسه الأمير حسام الدين الأرتُقي (حكمه: ٥١٦ - ٥٤٧هـ / ١١٢٢ - ١١٥٢م)^(٨٨) بماردين. وتألَّفت مكتبته من نُسخ كُتِبَ التي دَرَسَهَا وصَحَّحَهَا على أساتذته بنفسه. كما أوقف الأمير حسام الدين بدوره - وكان أديباً، مكتبته الخاصة - وكان قوامها كُتُب الفلسفة - على مدرسة ذلك المشهد نفسه^(٨٩).

ووقَّع الأديب المعروف القاضي الفاضل - وزير صلاح الدين وكاتبه - المدرسة الفاضلية، على الفقهاء الشافعية والمالكية في القرن السادس الهجري / الثاني عشر

(٨٦) يعني حسام الدين تيمور تاش بن نجم الدين إيلمازي بن أرتوق. (المترجم)

لميلادي في القاهرة، فُنُسِبَت إليه. وأوقف عليها مكتبة ضخمة، قيل: إنها بلغت أربعة مئة ألف كتاب، وكانت قد بادت وزالت آثارها بحلول عصر المؤرخ المقرئ (ت ٨٤٥هـ/ ١٤٤٢م). وكانت تلك المكتبة تقع في «قاعة الإقراء»، ولا يُروى أنها الشك قط في تشابه هذا النظام المعمول به في المدرسة الفاضلية، مع النظام المعمول به في النظامية ببغداد، التي كانت أقدم من الفاضلية تأسيساً، حيث دُرِّس الأدب في القاعة التي كانت المكتبة تقع فيها، وحيث عمل خازن دار الكتب مدرّساً للأدب^(٨٨).

٥) المكتبات الملحقة بالمؤسسات الأخرى

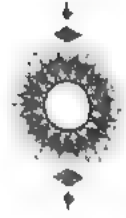
أُلْحِقَت المكتبات أيضاً بالمؤسسات الدينية الأخرى. فقد أوقف النحوي علي بن طاهر القيسي السلمي - وكان مدرّساً في الجامع الأموي بدمشق - مكتبة الخاصة على خلعته الدراسية بالجامع^(٨٩). وأنشأ أبو المعالي البرزاز (ت ٥٣٩هـ/ ١١٤٤م) خزانة (مكتبة) في رباط للمتصوفة، وأوقف كُتبه عليها^(٩٠).

على هذا النحو اندثرت المكتبات المستقلة في بغداد منذ منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. وظلّت هناك مكتبة عامة مستقلة وحيدة، أسسها العالم الحنبلي الأديب ابن المازستانية (ت ٥٩٩هـ/ ١٢٠٣م) في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، لكنّها سرعان ما أغلقت، حيث فُضّ على مؤسّسها وسُجِنَ منتهقاً بالاختلاس. ومن ثمّ بيعت دار العلم التي كانت له بما حوته من كُتب^(٩١). وظلّت المكتبات تلحق بالمسجد وبالمدرسة بوصفها جزءاً من الوقف الخيري لهذه المؤسسة أو تلك. وفي تلك المكتبات - إضافة إلى أماكن أخرى - دُرِّس النحو وسائر الفنون الأدبية الأخرى. وذكر القلقشندي (ت ٨٢١هـ/ ١٤١٨م)، في ثانيا حديثه عن المكتبات الإسلامية المستقلة الكبرى التي أنشأها الخلفاء، كتلك التي أنشأها العباسيون في بغداد، أو الفاطميون في القاهرة، أو الأمويون في الأندلس، مشيراً إلى فتور همّة الملوك والسلاطين في

أُتي به تجاه إنشاء مثل هذه المكتبات، وقناعتههم بإنشاء المكتبات في المدارس التي أسسوها، حيث مُسّت الحاجة إليها هناك^(١٢).

الفصل الثاني

المؤسسات غير الوقفية: الخاصة والتابعة للدولة



أولاً: المؤسسات الخاصة

/ دُرّس الأدب في المؤسسات الوقفية خاصة بوصفه تمهيداً للعلوم الدينية، بيد [١٠٠] أنه كانت هناك أماكن آخر جرى فيها تدريس الأدب على نحو أكثر تعمقاً من قبل أولئك الذين كُتسبوا أنفسهم لهذا الحقل من الدراسات خاصة. ولم يتفصل الأدب عن العلوم الدينية قط، وما كان ينبغي له أن يفعل في واقع الأمر، كما لم يكن يوسع العلوم الدينية أن تنفصل عن الأدب قط. وإلى جانب المتخصصين في الأدب، وُجد أولئك الذين تخصصوا في العلوم الدينية، أو في العلوم الدخيلة، بيد أن تخصصهم الأدبي كان ملحوظاً. وبعبارة أخرى: وُجد الأدباء المحترفون الذين ارتزقوا من الاستغفال بالأدب، كما وُجد أيضاً الهواة الذين كتبوا عيشهم من مجالات أخرى، إلا أنهم اشتهروا بين الناس بوصفهم أدباء ومن بين هذا الصنف الأخير برز الفقهاء والأطباء خاصة.

وقد تناولت أولئك الهواة الذين تخصصوا في الأدب في باب آخر من أبواب هذه الدراسة؛ لذا سأقتصر حديثي هنا على أماكن اجتماعات الأدباء. وكان من بينها «المجالس»، وهو الصالون الأدبي، ثم الأندية، وهي بمتلة المعاهد العلمية، ثم المنازل، ثم الأسراني، ثم المجالس التي كانت تُعقد في الأماكن المقترحة. وفيما يتعلق بالأديب المحترف، كانت المدارس المرتبطة بالسلطة الحاكمة وإدارتها أهم هذه الأماكن؛ إذ لعبت المدارس التابعة لقصور الخلفاء والأمراء دوراً مهماً، فهي التي دُرّس فيها أبناء الخلفاء والسلاطين والوزراء - وغيرهم من كبار المسؤولين في

الإدارة- وأدبوا. كما كانت مدارس الدواوين أيضًا مدارس للمكثّاب، حيث تدرّب المبتدئون منهم وصقلوا مهاراتهم وتعرّسوا بالأدب وفنونه من خلال الدراسة في أثناء العمل، فقد تدرّبوا على أيدي كبار الأدباء الذين رأسوا دواوين الدولة.

(١) مجالس الأدب وأدبيته

نُظمت المتندبات الأدبية من قبل أولئك المفكرين الذين كانت لهم عناية بحقول المعرفة التي لم تكن جزءًا من مناهج التعليم المؤسسي، مثل: الطب^(١) والفلسفة والكلام على سبيل المثال. وكان مصطلح «المجلس»^(٢) -من جملة مصطلحات أخرى- المصطلح القياسي الذي استعمل مقابلاً لما نعرفه بالإنجليزية بـ «الفصل الدراسي» (Classroom). فتت الأساندة في الطبّ فصولهم بـ المجلس العام، / أي: جلسة يحضرها عددٌ من الطلاب. في مقابل تدريسيهم لأصحابهم أو طلاب الدراسات العليا، والتي نعوها بـ المجلس الخاص. وفيما يتعلّق بالأدب خاصّة، استعمل مصطلح «المجلس» للإشارة إلى حلقة أو ناد إنساني يُعقد للأدباء. كما نظّم الأطباء الأدباء بعضًا من مجالس الأدب، لا سيّما في مستهلّ أمره، وكان من بين تلك المجالس التي عقدها الأطباء المشهورون مجلس الطيّب يوحنا بن ماسويه (ت ٢٤٣هـ / ٨٥٧م). وقد وصفه يوسف بن إبراهيم (ت ٣٦٥هـ / ٨٧٨م)^(٣) على هذا النحو:

كان مجلس يوحنا بن ماسويه أعمر مجلس كنت أراه بمدينة السلام
لمتطبّب أو متكلم أو متغلب، لأنّه كان يجتمع به كلّ صنف من أصناف
أهل الأدب^(٤).

والخطّ -في النصّ المذكور آنفًا- أولئك المتخصّصين في الحقول المعرفية

(١) قول مقدسي إنّ الطبّ كان قسم العلوم التي لم تكن جزءًا من مناهج التعليم المؤسسي فيه نظر؛ ذلك أنّ البيمارستانات (المستشفيات) كانت جزءًا من المؤسسات الوقفية، وكانت تلك البيمارستانات يعزله كليات للطب، وفيها درس الطلاب الطب ومارسوه عمليًا على أيدي أطباء البيمارستان الدين كانوا أساتذة للطب في الوقت نفسه وأساتدوا من ريع الأوقاف المجرّسة عليها. وقد سبق أن أفرد مقدسي في الباب الأوّل من الدولة سيطرت على منصب رئيس الأطباء لأسباب تعلّقت بالصحة العامة وبالصلحة كذلك. فكان القلم قد سبق هنا. (المترجم)

الثلاثة الذين ذُكروا ثم، حيث انخرطوا في تنظيم المجالس الأدمية أو الحلقات. وُلد ابن ماسويه نحو عام (١٦٠هـ/ ٧٧٦م) في جَنْدِسَابُور، وهي المدينة التي نشأت بها أقدم مدرسة للطب، ثم اصطحب والده معه إلى بغداد، وما لبث أن أصبح طبيباً مشهوراً، وصنف عدداً من المؤلفات، تُرجم بعضها إلى اللاتينية، كما عمل مترجماً للكُتُب من اليونانية في خلافة هارون الرشيد (خلافة: ١٧٠-١٩٣هـ/ ٧٨٦-٨٠٩م) وابنه المأمون. وأرسله المأمون موفداً إلى الرُّوم البيزنطيين؛ ليجلب الكتب اليونانية إلى بغداد^(٩٦).

وكانت مجالس الثُعاة في بغداد أعمق من حيث طبيعتها العلمية، حيث اجتمع الأدباء المثقفون لمناقشة أعمالهم، ومن ثم لتعميق المعرفة في حقولهم المختلفة. فعلى سبيل المثال، جمع مجلسٌ للنحويين -بين القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين- علماء مثل ابن كيسان والزجاج (ت ٣١١هـ/ ٩٢٣م)^(٩٧).

وتحدث القفطي -الأديب وصاحب التراجم- عن الشاعر الأندلسي سليمان بن الحجاج (ت ٣٣٨هـ/ ٩٥٠م)، وعن شعره الذي كان يُنشد في «أنداء»^(٩٨) الأدب في الأندلس^(٩٩). كما كان للخلفاء بطانة أدبية من خواصهم، حيث اجتمع لديهم أساتذة الأدب وتحدث الطبيب الأديب وصاحب التراجم، ابن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨هـ/ ١٢٧٠م)، عن شعر طبيب بلنسية أبي الحجاج يوسف بن موطاطير، الذي كان أحد المداومين على حضور «مجلس الخاصة». وكان عالماً وشاعراً، ونظم موشحاً^(١٠٠) للتأصر؛ أحد ملوك الموحدين (حكمه: ٥٩٥-٦١١هـ/ ١١٩٩-١٢١٤م)^(١٠١)، كما كانت لهذا الشاعر حظوة عند أبيه المنصور (حكمه: ٥٨٠-٥٩٥هـ/ ١١٨٤-١١٩٩)^(١٠٢) ج.

(أ) الموشح قصيدة قد اشتق اسمها من الوشاح؛ وهو رداءٌ يمتاز بركنتيه، وتزييه بالزخارف وأنواع المجوهر. ولا يلتزم الشاعر في الموشح بتقليد القصيدة التقليدية، فلا يلتزم بحرًا أو قافيةً موحدة، وإنما ينتقل بين البحور والقوافي، وقد شأ هذا الفن الشعري في الأندلس (المرجع).

(ب) لإيماءة إلى محبذ التأصر ابن يعقوب بن يوسف. (المرجع)

(ج) الإيماءة إلى أبي يوسف ابن يعقوب بن يوسف المنصور. (المرجع)

وكان مجلس يعقوب بن كِلْس (ت ٢٨٠هـ / ٩٩١م) -وزير الخليفة الفاطمي العزيز بالله (خلافته: ٣٦٥ - ٣٨٦هـ / ٩٧٥ - ٩٩٦م) - واحدًا من أبرز المجالس في هذه الحقبة. وكان يعقوب يهوديًا اعتنق للإسلام، وصُفَّ أعمالًا قرأها على أهل مجلسه في اجتماعات الجمعة التي اعتاد عقدها في قصره المنيف. وقد حضر هذه المجالس عليّة القضاة والفقهاء والمفسرين والنحويين والأدباء والعلماء المشتغلين بالعلوم الدينية الأخرى. فإذا فرغوا من القراءات والمناقشات، مدح المادحون / الوزير بشعرهم. وكان لدى يعقوب خطاطون مختصون بنسخ المصاحف، ونُسخ ينسخون الكتب في حقول الأدب والدين والصبّ، ثم يجمعون ما كتبه ويشكلون المصاحف وينقطنها. وكان ابن كِلْس سخي اليد، يغدق على العلماء بالاعطاء، بل إنه شَيّد مسجدًا في قصره لرفاهتهم^(١٠١).

كما كان لدى ابن خُبيرة (ت ٥٦٠هـ / ١١٦٥م) -الوزير الحنبلي للخليفة العباسي الناصر (خلافته: ٥٧٥ - ٦٢٢هـ / ١١٨٠ - ١٢٢٥م) - مجلسًا مفتوحًا أمام المثقفين في علوم الأدب والدين^(١٠٢). وكان الطبيب الأديب أبو جعفر الذّهبي (ت ٦٠٠هـ / ١٢٠٤م) من رُوّاد هذا المجلس، حيث أثّرت قضايا الأدب ونوقشت ثمة^(١٠٣).

وروى ابن خَلِّكان عن صداقته مع الشاعر والعالم شهاب الدين الشّوّاء، وعن اللقاءات التي جمعتهما معًا في مجالس الأدب في حلب -وكانت مدينة مزدهرة، نبعٌ بالنشاط الأدبي - كما ذكّر المجالس التي ناقشوا فيها الأدب وقضاياها ووصفها بقوله: «مجالس تتناكر فيها الأدب». وفي إحدى تلك المجالس أنشدّه الشّوّاء (ت ٦٣٥هـ / ١٢٣٧م) آخر قصائده^(١٠٤). وقد تعرّض رينهارت دوزي (R. Dozy) للمجالس الأدبية في المغرب، وفُسر كلمة «الأنس» العربية باللّهو (Entertainment) والاسترخاء (Relaxation)، وعُرف دوزي «مجلس الأنس»، أو «الأنس» فتحسب، بمعنى «اجتماع الأكابر بخواصهم من أهل الأدب، حيث تذاكروا في الأدب وقضاياها في أثناء معافرتهم الخمر»^(١٠٥).

٢) المنازل

كثيرًا ما استُخدمت المنازل أماكن للتعليم، ولا سيّما عندما افتُتِح إلى مؤسسة

تعليمية معنية بحقل محي، فاستعُض عنها بال منازل. كما استخدمت المنازل لتأديس من قبل المفكرين الذين كانت مجالات اختصاصاتهم جزءاً من التأديس المؤسسي، ولكنهم لم يحظوا بمناصب تعليمية. كما استخدم الأطباء منازلهم لتأديس على نطاق واسع، ولم يُدرّسوا فيها الطب، الذي عادة ما درّسه في المستشفيات^(١)، بل درّسوا فيها الفلسفة والعلوم الذخيلة الأخرى. كما استخدمت المنازل لتقد المجالات المتظمة، أو المتدييات (الأندية) الأديية.

قال ابن توفيل الطيب (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٣م) لسيده أحمد بن طولون (ت ٢٧٠هـ/ ٨٨٤م) -وهو مؤسس الدولة الطولونية-: «لي ولد قد علمته وغرّجته^(٢)، أي جعلته يتقن فنون الأدب. وقيل: إنّ النحوي الأديب النحاس (ت ٣٣٨هـ/ ٩٥٠م) لم يفوت مجلساً واحداً من المجالس التي عُقدت يوم الجمعة في منزل المتكلم والفقير والأديب ابن الحداد (٢١٩-٣٠٢هـ/ ٨٣٤-٩١٥م)، حيث تدارسوا الخلاف في الفقه فيها «على طريقة النحويين»^(٣)، وهذا يعني أنّ المناقشات الفقهية دارب حول التحليل الحوري للنصوص التي كانت تناقش نعة.

وارتحل هارون بن محمد (ت ٣٣٥هـ/ ٩٤٧م)، وكان يحضر من ذرية ملوك عُمان، إلى بغداد في عام (٣٠٥هـ/ ٩١٧-٩١٨م)، حيث نال حظوة كبيرة عند الحاكم. وتفوّق في حقول الدراسات الأديية والدينية، وجعل من منزله مركزاً علمياً جمّع العلماء من جميع حقول المعرفة المعروفة آنذاك^(٤). ولما عاد الزباجي (ت ٣٥٨هـ/ ٩٦٩م)^(٥) إلى الأندلس قادماً من مصر، حيث درّس الكتاب لسيّويه على النحوي/ النحاس، استقرّ في قرطبة، ودرّس الأدب في منزله، فأقبل الطلاب^(٦) عليه لتأديسة^(٧).

وروي الجوزجاني -وكان تلميذاً للفيلسوف ابن سينا- باللاتينية (Avicenna)- (ت ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م) نبأ عقد ابن سينا دروسه الليلية في الفلسفة والطب في منزله

(١) الخط هنا أنّ مقدسي سحر أن وصف الطب بأنه لم يكن جزءاً من مناهج العلوم المؤسسية، أي تلك التي كان لها مؤسسات وظيفية تُدرّس بها. انظر ما تقدّم، ص ٢١٢. (المترجم)

(٢) محمد بن يحيى بن عبد السلام الأزدي الأندلسي الحوري الملقب بالزباجي. (المترجم)

وكان الجوزجاني يقرأ رسالة الأستاذ المسمّاة الشفاء في الفلسفة، بينما كان ينبغي على طالب آخر أن يقرأ كتاب القانون، وهو كتاب في الطب، على الطلاب الحاضرين. وكان الطعام والشراب يُقدّمان للحاضرين بعد انتهاء الدرس، ثم يشرع المغثون في الغناء ترفيحاً عنهم. وأوضح الجوزجاني سبب عقد ابن سينا دروسه ليلاً، وذلك بسبب ضيق وقته نهاراً، حيث أنفق ابن سينا أكثر النهار في خدمة الأمير^(١).

ودرس الشاعر الشامي الأديب [أبو العلاء] المعري في منزله الكائن بمسقط رأسه في المعرة^(٢)، حيث تقاطر عليه الطلاب قادمين من جميع أرجاء العلم الإسلامي. وكان المعري يعتذر للطلاب المقراء، بأنه لا يجد ما يكفي من المال ليعينهم على الثقافة^(٣). وقيل: إن أحد تلامذته - وهو الأبهري - أضحى صاحباً له، ودرس عليه جميع فنون الأدب^(٤). كان المعري يدعو نفسه «رئيس المحسّنين»؛ محسّناً لكونه ضريباً، ومحسّناً آخر لأنه اعتاد لزوم بيته^(٥). وكان بو جعفر ك (ت ٥٤٤هـ / ١١٥٠م)^(٦) عالماً آخر اعتكف بمنزله في نسابور، لا يرحه إلا للذهاب إلى المسجد، حيث كان إمام ذلك المسجد. وعلى الرغم من أنه لم يعتد زيارة أحد من الناس، كان بيته مفتوحاً للطلاب ممن كان يرغب في الأخذ عنه. وكان بو جعفر ك عالماً في علوم القرآن ومفسراً ونحوياً ولغوياً، انتشرت أعماله في هذه الحقول على نطاق واسع، كما علمت أن عددًا من طلابه قد حالفهم التوفيق في حياتهم العملية^(٧).

٣ أسواق الكتب

كانت أسواق الكتب بمنزلة أندية للنشاط الأدبي. وروى الففطلي عن الأديب الوراق عبد الله الأزدي (ت بعد ٢٣٠هـ / ٨٤٥م)، الذي كان دُكانه في بغداد قبلة للأدباء، حيث تناقشوا وتجادلوا هناك بما لا يحصل في غيره من أندية الأدب. وكان الأزدي خطاطاً مشهوراً، نسخ عددًا كبيراً من الكتب في مختلف موضوعات

(١) يعني «معرة النعمان»، وهي بلدة تقع جنوب إدلب بين حماة وحلب. (المترجم)

(٢) أحمد بن علي بن أبي جعفر محمد بن أبي صالح البيهقي. (المترجم)

الأدب، وروى القفطي نبأ ظفّره بعض هذه الكتب وضمّها إلى مكتبته، وسُمّي منها كتاب الأمثال لأبي عُبَيْد [القاسم بن سلام] (ت ٢٢٤هـ / ٨٣٨م)، الذي حقّقه الأزدي، قال القفطي: «فرايت من الإتقان والتّحقيق ما لا شاهدته لغيره». كما حدّث البفطي أيضًا عن تكالّب النّاس على البحث عن الكتب التي ننسخها الأزدي بخطّ يده وجمعها، وذكر أنّها كانت تُباع بأثمان باهظة في حياة الأزدي نفسه نحو عام (٢٣٠هـ / ٨٤٥م)، وظلّت كذلك حتى أيام القفطي نحو عام (٦٣٠هـ / ١٢٣٣م)^(١٠١).

٤) الأماكن المفتوحة

كما درّس الأديب أيضًا في الأماكن المفتوحة فنحدّث المصادر عن اللّغوي المشهور ثعلب (ت ٢٩١هـ / ٩٠٤م)، الذي كان يدرّس طلابه في الأماكن المفتوحة. وكان أبو علي اللّيثوري / (ت ٢٨٩هـ / ٩٠٢م) يقيم مع حميه ثعلب، وكان عليه أن يترك المنزل، ويتجاوز حميه وخلقة طلابه ماضيًا في طريقه ليدرّس على العالم البصري المبرّد (ت ٢٨٥هـ / ٨٩٨م)، وكانت بين المبرّد وحميه منافسة، وه قدّم في الشّهرة يُعادل شهرة^(١٠٢). كما اعتاد الكحلّ (طبيب العيون) أبو الفضائل (ت ٥٨٤هـ / ١١٨٨م) تدريس طلابه ممّطيًا طهر دابّته؛ وذلك بسبب ضيق وقته وكثرة أشغاله، وكان طلابه يُواكبونه سيرًا على الأقدام، بينما كان يمضي في طريقه متفقّدًا أحوال مرضاه، ومتنقّلًا من دار إلى دار^(١٠٣).

ثانيًا: المؤسسات التابعة للدولة

١) مدارس الدواوين

كانت مدارس دواوين الدولة مدارس تأهيل للكتّاب الذين خدموا في الدّولة من جميع الفئات. لقد كانوا كُتّابًا تحت التّدريب، كما كانوا العمود الفقري للأدب. وقبّل النّديوان المبتدئين ليتعلّموا صنعة الكتابة من خلال التّدريب في أثناء العمل. وكان الخلفاء والسلاطين والأمراء والوزراء وأصحاب الدّواوين، وغيرهم من كبار المسؤولين، الرّعاية الأكثر عناية - بل والأكثر أهمية من غيرهم - فيما يتعلّق بدعم

الأدباء. وأضحى الأكر فصاحة من بين هؤلاء المبتدئين المندرجين هو أكثرهم نجاحاً؛ وذلك أن الفصاحة لم تكن عصب نشاط المراسلات الرسمية والذبلماسية فحسب، بل كانت أيضاً فائجة مجالس الأنس، التي ازدهرت في بلاط الخلفاء والأمراء، والتي رفدت بالشعر، وازدانت بالفطنة وسرعة البديهة.

كان التدريب المنحصر هو أساس التمرس بفن كتابة الرسائل. وكان الكاتب الأول الذي اشتهر في هذا المضمار هو عبد الحميد [ابن يحيى] (ت ١٣٢ هـ / ٧٥٠ م)^(١١٤)، وكان عبد الحميد قد تدرب في الديوان الأموي على يد سالم^(١١٥) كاتب الخليفة الأموي هشام بن عبد المنك (خلافته: ١٠٥ - ١٢٥ هـ / ٧٢٤ - ٧٤٣ م). وسرعان ما ربطت أواصر المصاهرة بين سالم وعبد الحميد. ثم دُرِب عبد الحميد - بدوره - ابنه إسماعيل، كما دُرِب كاتبه يعقوب بن داود، الذي أصبح - لاحقاً - وزيراً للخليفة المهدي (خلافته: ١٥٨ - ١٦٩ هـ / ٧٧٥ - ٧٨٥ م).

وكان الفضل بن مروان (ت ٢٥٠ هـ / ٨٦٤ م عن عمر ناهز ٩٠ عاماً) في مبدأ أمره خادماً للوالي هرثة بن أعين (ت ٢٠٠ هـ / ٨١٦ م)^(١١٦). وعندما تعين على الأخير مغادرة بغداد، تلرّع الفضل ببعض الذرائع كي يبقى فيها، الأمر الذي أتاح له فرصة العمل في ديوان هارون الرشيد. وهناك تلقى تأهيلاً مهنيّاً بوصفه كاتباً، وفي الأخير أضحى وزيراً للمعتصم (خلافته: ٢١٨ - ٢٢٧ هـ / ٨٣٣ - ٨٤٢ م)^(١١٧). وفي القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي تحدث أبو جعفر بن شيرزاد عن تدريبه الذي تلقاه في مدرسة الديوان قبل أن يترك العقد الثاني من عمره، حيث تلقى - ضحية شقيقه الأكبر - راتباً قدره عشرة دنانير له، وعشرين ديناراً لأخيه، وكان أسس منه^(١١٨). وفي القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي رأس أبو بكر القويستاني ديواناً كان ابن أحد الكتاب يعجري تأهيله ثمة^(١١٩).

[١٥] / وروى ضياء الدين ابن الأثير (ت ٦٣٧ هـ / ١٢٣٩ م) عن لسان القاضي الفاضل البيساني (ت ٥٩٦ هـ / ١٢٠٠ م) كاتب صلاح الدين، عن مدرسة الديوان التي التحق بها القاضي الفاضل في مصر تحت حكم الفاطميين، قائلاً:

«وكان من العادة أن كلاً من أرباب الدواوين إذا شأله ولد وشدا^(أ) شيئاً من علم الأدب أحضره إلى ديوان المكاتبات ليُعلّم فن الكتابة ويتدرّب ويرى ويسمع»^(١٢٢).

ويستطرد القاضي الفاضل قاصداً أن رئيس الديوان آنذاك كان ابن الخلّال (ت ٥٦٦هـ / ١١٧١م). وعندما مثل التيساني بين يديه، ابتدّره رئيس الديوان بأسْؤال: «ما الذي أعددت لفن الكتابة من الآلات؟» فأجاب التيساني قائلاً: «ليس عندي شيء سوى أنني أحفظ القرآن الكريم، وكتاب الحماسة». وقد علمت أن هذا الكتاب الذي ذكره التيساني كان مستحبات (Anthology) الشاعر أبي تمام من الشعر الجاهلي. فردّ ابن الخلّال مشجعاً: «في هذا بلاغ»^(ب). وبمضي التيساني إلى القول: إن رئيس الديوان قبله طالباً في الديوان، وأشرف على تأهيه بنفسه، وفي مناسبتين متتاليتين، أمره بحلّ شعر ديوان الحماسة، فحلّه من أوّله إلى آخره، ثم أمره بحلّه تارة أخرى فحلّه التيساني مجدّداً. هذا ما كان من أمره مع رئيس الديوان من أوّله إلى آخره^(١٢٣). وقيل: إن التيساني كان يعترف دائماً بفضل ابن الخلّال لصُحبته له (وقد علمت أن «الصاحب» بمتزلة زميل دراسات عليا باصطلاحاتنا المعاصرة)، وكذلك تعليمه (يعني تدريبه الأساسي)^(١٢٤).

وروى ابن خلّكان صاحب كتاب وفيات الأعيان، الزواية المذكورة أنفاً من طريق ضياء الدين ابن الأثير، ذاكرةً أنه بعد أن قلدها عنه، قابل زميلاً له، وكان أكثر اطلاعاً على سيرة القاضي الفاضل التيساني. وأخبره ذلك الزميل أن رواية ضياء الدين ابن الأثير لا تصح، ولا سيّما فيما يتعلّق برحلة التيساني إلى مصر. ووفقاً لابن خلّكان، فإن التيساني لم يرحل إلى مصر حتى عهد الخليفة الفاطمي الظاهر (خلافة: ٥٤٤-٥٤٩هـ / ١١٤٩-١١٥٤م)، وهو ابن الخليفة الفاطمي الحافظ (خلافة: ٥٢٥-٥٤٤هـ / ١١٣١-١١٤٩م). مسافر التيساني في معية والده الذي تورّط في قضية م. واستطرد ابن خلّكان إلى القول إنّه وجد -بأخرة- في بعض تعاليقه بخطّه

(أ) شدا من الشيء شيئاً، أي حصل طرفاً منه. (المرجوم)

(ب) كذا في المحلّ الشائر، وسئل ابن الأثير أود «ملاحة» فالشافق يرحمها. (المرجوم)

- ولم يستطع تذكر المصدر الذي نقل عنه - رواية أخرى تعلّقت بذلك القضية التي تروّط فيها والد التيساني. ووفقاً لما قيّده ابن خلكان؛ فإن القاضي الأشرف والد التيساني - وكان من أهل عسقلان من أرض فلسطين، وكانت بلدته ومسقط رأسه - كان قاضياً ووالياً لمدينة تيسان في عهد الخليفة الفاطمي الظافر. ورحل إلى القاهرة بسبب خلاف وقع بينه وبين حاكم الولاية، وقد نشب ذلك الخلاف بينهما بسبب إحصاء أسرى الفرنجة، وكانت بديّة أحدهم مبلغاً كبيراً من المال، ولكن ذلك الأسير قدّم رشوة للوالي لبطلان سراحه.

واستدعي ذلك الوالي إلى القاهرة حيث عُزم غرامة كبيرة، لكنه لاذّ بأحد أمراء الفاطميين مستجيّراً، ثم أخذت الافتراءات تترى في حقّ القاضي الأشرف - والد التيساني - وتنتشر في القاهرة. / ولم يكن للقاضي الأشرف من يَشُدُّ ظُهره به من الأعيان، ولم يكن معه أحدٌ سوى ولده الصّغير القاضي الفاضل، وعلى هذا النحو صوّر القاضي الأشرف حتى أشرف على الفقر المُدقع. وما لبث أن توفي كمدّاً في القاهرة في عام (٥٤٦هـ / ١١٥١م). وفي أعقاب وفاة والده رحل التيساني إلى الإسكندرية، حيث كان القاضي ابن حديد متولّي المدينة يعرف القاضي الأشرف - والد التيساني - جيّداً، وكان ممّن يشهد له بالاستقامة وحُسن السيرة، فعين ابن حديد التيساني الشّات كاتباً له.

ولما استولى الفرنجة على عسقلان، ذهب إخوة التيساني لأخيهم في الإسكندرية لائدين به^(١١١). إنّ مسيرة التيساني المهنية في طُورها الأوّل تعدّ مثيرة للفضول؛ نظراً لأنها تُسلط الضوء على الذّوبان بوصفه مدرسة لتأهيل الكُتّاب لمزاولة حرفة الأدب، وكذلك على فرص التّرقية في الذّوبان، وعلى أجواء المناقشات والمكائد التي حاكها الكُتّاب - من مختلف الرُّتب - بعضهم ضدّ بعض.

كانت الرُّسائل الرّسمية الصّادرة من ديوان ابن حديد، والتي أنشأها لتيساني تصل تبعاً إلى ديوان الدّولة بالقاهرة. ولما كانت رسائل التيساني تمتاز بجزالة أساليبها التي بلغت النّتيجة في الفصاحة والبلاغة، فقد أثارَت حَسَدَ الكُتّاب هناك. وكانت الفصاحة العالية عنصراً نادراً صعب المنال، ومن ثمّ كانت غاية للكُتّاب

العاملين في الذواوين أيما كانوا وخوفاً من زفة اليساري على أكتافهم، طعن كُتّاب ديوان القاهرة في كفاية اليساري عند الخليفة الفاطمي الظاهر، فأنهموه بالضعف في الترشل، وبالنقص في هذا الفن، ولكن ابن الزبير^(١) -رئيس ديوان المكائبات بالقاهرة- أحبط علماً بمؤامرة لكُتّاب، فخطب الخليفة الفاطمي قائلاً: «يا مولانا هذا الرجل ما ممة نقصير، وإنما حسده هؤلاء الكُتّاب فسه، انه لؤديه مولانا»، فردّ عليه الظاهر قائلاً: «تكتب إلى ابن حديد ليرسله إلينا ويكتب لنا»^(٢).

على هذا النحو كانت الذواوين في مختلف عواصم العالم الإسلامي من أهم مدارس الدراسات الإنسانية والأدبية، ليس من خلال تدريب كُتّاب الديوان في أثناء العمل فحسب، وإنما أيضاً من خلال تنمية ملكات الشعر وكتابة الشئ بشقيه: الرسائل والخطب، وصقلها. وتفاوتت مستويات تميز مدرسة الديوان وفقاً لمستوى صاحب الديوان أو الوزير والموظفين ورعاية الأدباء. فقد أثر بلاط الوزير المشهور الصاحب بن عباد (ت ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م) الأدباء؛ إذ درس ابن عباد الأدب وضعة الكتابة إضافة إلى مهامه الرسمية بوصفه وزيراً. وعلى سبيل المثال، قضى أبو الفضل الصّخري (ت ٤٠٦هـ/ ١٠١٦م) فترة تأهيله المهني كاتباً وأديباً وشاعراً في هذا البلاط العباسي^(ب) الشهير، ثم عاد إلى خراسان -وكانت مسقط رأسه- بمجرد انتهاء فترة تأهيله؛ ليعمل كاتباً هناك^(٣).

٢) القصور وبلاط الأمراء

جرى تدريب المبتدئين على التخصصات الأدبية أيضاً في قصور الخلفاء والوزراء والأمراء، مما أسفر عن أدباء شغلوا المناصب المختلفة في دواوين الدولة، مثل: بلاط هارون الرشيد، والمأمون، والصاحب بن عباد، وسيف الدولة، وصلاح الدين -فضلاً عن آخرين ورد ذكرهم في هذه الصفحات- حيث لم تكن ثم حاجة لطريقة التدريب في أثناء العمل.

(أ) كذا في الأصل الإنجليبي، والضواب -ومما لرواية ابن حنّان- «الفاضي الأثير ابن سنان»، (المترجم).

(ب) أحسن مقدسي لو قال: «البيهي»، فقد كان الصاحب كاتباً مؤيداً للدولة البرهية، ثم أحبه

فخر الدولة من بعده، (المترجم).

الفصل الثالث الكتب وأحكام الوقف



/ أولى الفقهاء من أهل الحديث عنايتهم للحفاظ على مقامهم، مسودعاً السلطة ١٩١
التدريس في الفقه من دون الناس كافة، كما أولوا عنايتهم كذلك لتحييد الآثار
المباشرة لكتب الفلسفة والكلام على تلك السلطة، فما أن وضعت المحنة أوزارها
مسيرة عن نهاية نفوذ أهل الكلام على الضعيف السياسي، حتى أضحت سلطة
التدريس إقطاعاً خاصاً بالفقهاء من دون الناس، فأناطوا تلك السلطة بنقابات الفقه
ومدارسها على وجه الحصر. ولم تُشكل كتب الفلسفة أو الكلام جزءاً من المنهج
الدراسي النظامي في كليات النقابات الفقهية (المدارس) قط. ومع ذلك، فقد
وجدت مثل هذه الكتب في مختلف المكتبات المستقلة، مثل: دار العلم، ودار
الحكمة، كما وجدت في المكتبات التي حلت محلها لاحقاً وألحقت بالمدارس،
ومن ثم كانت تلك الكتب متاحة للقراءة والمناقشة خارج حلقات الدرس الاعتيادية
في هذه المؤسسات، وعلى أسس خاصة.

أولاً: الوقف والكتب في العلوم الدخيلة

أنشئت المكتبات والكتب التي احتوت عليها -بالثبينة- بوصفها وقفاً، ومن ثم
أُيِّحت للاستخدام الدائم بناء على الشروط التي نص عليها الواقف. وكان للقائمين
على الوقف الحق في إضافة مجموعات أخرى جديدة من الكتب إلى مقتنيات مكتبة
موقوفة وفاتمة بالفعل. وكانت القاعدة الرئيسية التي نظمت الأوقاف هي أن الرقف
ينبغي أن يكون ملكية مادية عقارية ملموسة، وغير منقولة. وكانت الكتب واحدة من

الاستثناءات من تلك القاعدة. وهذا الاستثناء هو ما مكّن من الحفاظ على الكتب، في مكتبات العالم الإسلامي، وفي الموضوعات التي اندرجت تحت الأقسام الرئيسية الثلاثة للمعرفة، بما في ذلك الكتب المندرجة تحت تصنيف العلوم الدخيلة، والتي اشتملت على موضوعات حُظرت من مناهج التعليم الديني المؤسسي؛ إقنا بسبب أصولها الوثنية، أو مشربها غير الإيماني. وكانت القاعدة الرئيسة القضية بعدم جواز الوقف إن كان الهدف منه محادة الإسلام هي أساس حظر العلوم الدخيلة من التعليم المؤسسي. ونظرًا لأن الفقهاء كانوا قد أصدروا أحكامًا نهائية حدّدوا فيها ما هو محلّ لعبادى الإسلام، فليس من المستغرب في ضوء ما تقدّم أنّه تمّ حظر موضوعات مثل الفلسفة والكلام من مناهج المؤسسات التعليمية المستندة إلى الوقف. ومع ذلك، فالحقيقة هي أنّ الكتب المتعلقة بهذه الموضوعات وما شابهها، والتي لم تكن تحظى بالقبول في لتعليم المؤسسي، أُجيز وفُقه في المكتبات، وحُفظت إلى الأبد لصالح القراء المهتمين.

٢١٨١ / كيف يمكن لامرئ أن يعقل هذا التناقض؟ اليس يبدو في هذا تناقضًا مع المبدأ الرئيس لأحكام الوقف؟ تفسير ذلك الموقف المتناقض - في اعتقادي - هو أنّ تلك الكتب - التي كانت تقع خارج نطاق سلطة تدريّس الفقه - لم تتمكّن من لعب دور مؤثر في حصول المعرفة التي كان لها تأثيرٌ مباشرٌ على سلطة التدريس، فبوصفها معرفة وثنية المشرب، كان يمكن قراءتها على نحو خاصّ وكان من قبيل الممكن أن تُثير محتوياتها موضوعات قابلة للنقاش بهدف الدحض والتفنيد. كما كان من قبيل الممكن دراستها من أجل توسيع الآفاق الفكرية للطلّاب إلى المعرفة ليس إلّا. ولكن لم يكن من قبيل الممكن قطعًا - وتحت أي ظرف من الظروف - أن تُشكّل محتوياتها جزءًا من المناهج للدراسة بالمدرسة، أو أن تكون موضوعًا لإجازة التدريس. وعلى هذا النحو، اعترف الفقهاء - حماية للعقيدة الصحيحة، معقولة في سلطة التدريس - بفائدة المعرفة الوثنية على الصعيد المنهجي، وكذلك من حيث المضمون بغرض الدفاع عن العقيدة، ولكن ليس لغرض تقرير العقيدة الصحيحة على الإطلاق.

لم يسمح الفقهاء لهذه المصنفات بالانتعاش فحسب، بل اعتدوا أيضاً أولئك الفقهاء الذين كانوا على دراية بتلك الحقول التي كانت تحتها. فقد احتسب الفقهاء بالفقيه الزميل الذي استطاع بلوغ قمة الثقافة الفكرية لما أظهر الكفاية والتمكن من الفقه والعلوم الدينية الأخرى بعامة، وأحاط بالأدب وفنونه، وكان على دراية بالعلوم الدخيلة. لقد كان الفقهاء من أهل الحديث على دراية تامة بفهم تداعيات الأدبية من حيث قدرتها على تغيير منظور المرء للعالم من حوله، بوصفها تمهيداً للعلوم الدينية أيضاً، ومصدراً لتلك الفصاحة التي كانت بمنزلة الدلائل على صحة القرآن بوصفه وحياً من الله، وفوق ذلك، كان الفقهاء أيضاً على دراية تامة بأهمية المنهجية التي تتربى على الإحاطة الشاملة بالفلسفة وساند العلوم الدخيلة الأخرى، وكذلك الدور الفعال الذي كان يمكن أن تلعبه إحاطة الفقيه بمثل هذه العلوم والمباحث في سبيل الدفاع عن الدين. وكانت هذه الأسباب كافية لكي نجريه نصف لعب دور الحامي والحافظ لهذا التراث الثقافي الهائل، وليس يروا أنه انتهى نيتهم أن الفقهاء لو أرادوا إلغاء اعتبار حماية تلك الكتب والمصنفات - وهي التي كانت تحت سيطرتهم الكاملة - لما كلفهم الأمر أكثر من جزء قلم.

لم يكن الفقهاء من أهل الحديث من ورثة الشافعي وابن حنبل، مثل أصحابهم المتعصبين من أهل التفسير الجري للخصوص كالذين نعتهم اليوم «فلا يتعدى» كانوا - على مِرَّ الزمان - محيطين إحاطة تامة بعلوم اليونان ولا سيما الفلسفة والمنطق، ولست أخص بحدوثي هذا أولئك الفقهاء اجتهدة من أهل العقول الذين كانوا على الاعتزال فحسب، كما أنني لست أعني الفقهاء الشافعية الأشعرية من أهل العقل فحسب، بل أعني أيضاً الفقهاء من جميع النشأانات الفقهية السنية من

(١) جرت محاولات من قبل السانطة وشبه طوائف بعض الفقهاء، ولا سيما الشافعية منهم، من تشجيع بيع كتب الكلام والحديث والفقه على سبيل المثال، الأمر بحسب ما ذكره ابن القيم في كتابه «إعانة الطالبين» ١: ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤

هؤلاء مفكرون، مثل: ابن عقيل (ت ٥١٣هـ / ١١١٩م)، والغزالي، والأبدي (ت ٦٣١هـ / ١٢٣٣م)، وفخر الدين الرّازي، وابن تيمية، والطوسي (ت ٧١٠هـ / ١٣١٠م)^(١). وتلك القائمة تُغطّي الحقبة الممتدّة من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي إلى القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وفيها متسع لتزيد من الأسماء الأخرى، سواء أكانت تسمي لتلك الحقبة نفسها أو للحقبة الشافقة عليها، أو الحقب اللاحقة أيضاً. ففي ثنايا / دحضه الفقّال لأهل المنطق يُسفر الفقيه الحنبلي ابن تيمية عن وجهه، ليظهر بوصفه عالماً محيطاً إحاطة شاملة بالمنطق وعلومه. تماماً كما يميّذ الفقيه الشافعي الغزالي -في ثنايا دحضه لأفكار الفلاسفة- الثّام عن وجهه ليظهر بوصفه عالماً محيطاً إحاطة شاملة بالفلسفة، أخذاً بعين الاعتبار أنّ الغزالي قد صنّف أعمالاً في المنطق. ولأنّه كان متضلّعاً في علم الكلام، يثد الغزالي دور هذا العلم بعده مجرد أداة للدّفاع عن الدّين. ومن جهة أخرى، عاد كثير من المفكرين من أهل العقل إلى «الدّين القديم» بعد أن بلغوا من العمر أرذلّه، فهو ذ المتكلّم المشهور فخر الدّين الرّازي -مثله في ذلك مثل كثير من الممكّرين- يُثني في أواخر أيّامه على نقاء عقيدة السّلف الصّالح، كما جهر الفقيه الأشعري الشّافعي الجويني (ت ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م)، والحنبلي ابن عقيل، اللذان كانا يميلان إلى الاعتزال لعقلاني في فترة ما من حياتهما، ألهما عاداً -بعد كلّ هذا الكمّ من الدّراسات والبحوث في علم الكلام- إلى دين محمّد ﷺ على الفطرة، فعاد الجويني إلى «إيمان العجائز»، وأمّا ابن عقيل فقد عاد إلى «إيمان صبي المكتّب»^(٢).

حتى أصحاب كتّب التّراجم الذين ترجموا للأعلام -وهم المؤلفون الذين عاشوا على عقيدة أهل الحديث ومانوا عليها- تجذّهم يخلعون المساقب على من ترجموا لهم [من الفقهاء] ويتغنّونهم بتعوت تُصيب المرء -إن تأملها- بالذهول. فعلى الرّغم من أن أصحاب كتّب التّراجم قد عرّفوا بأنّهم مؤلفون ناصبوا الفلاسفة أشدّ العداء، وناقضوا الكلام أشدّ المناقضة، كما أنّهم لم يعصبوا، لشيء قدر تعصبهم للرّسالة

(١) كما في الأصل الإنجليزي، والضوابط أن نجم الدّين أبا الربيع سليمان بن عبد القوي الطوسي الضرسري توفي عام (٧١٦هـ / ١٣١٦م). (الترجم)

وأهلها، فإنك تجدهم يُظهرون الحماسة عندما يتعرضون لترجمة رفيق لهم من الفقهاء اشتهر عنه الإحاطة بالحقول المعرفية التي ذفوها وذموا أهلها في سياقات أُخبر. ليت شعري، كيف يعقل المرء هذا؟ أكان الأمر محض رياء من جانب أولئك المفكرين والمترجمين لهم؟ أيمكن للمرء أن يصف هذا بأنه النفاق الخالص؟!

خرج أهل الحديث من محبة خلق القرآن ظافرين، مثاهياً لهم أن يحكموا قبضتهم على مقاليد سلطة التدريس، ومن ثمّ قد أيقنوا من حقيقة أن الإسلام سيفي - أبداً الدّهر - نظاماً رباتياً (Theocentric) يسير على هدي الشريعة (Nomocracy)، ويكون الفقهاء فيه - معضدين بالأئمة - خُراساً عليها، وليس نظاماً إنسانياً (Anthropocentric) يسير على هدي العقلانية الوضعية. وعلى الرُغم من أن الفقهاء قد أمِنوا عائلة تجلّد الصّراع بينهم وبين أهل العقل، فإنهم - أعني الفقهاء - لم يُنكروا قيمة العقل قط، بل اعترفوا به بوصفه نعمة من نعم الله على الإنسان. وفي غمار شعورهم بالأمن لم يُنكر الفقهاء إملاءات العقل، داخل محال المعقول، فقد كان لتُنكر المذهب الظاهري للعقل في الفقه وإيثاره الثقل فحسب، أثر سريع في اضمحلاله ثمّ اندثاره في الأخير. لقد كان ينبغي للفقه أن يقوم على رُكنين لا ثالث لهما، هما: الثقل والعقل. وكلّ ما في الأمر أن أهل الحديث أكّدوا على مدإ واحد، هو أنه لا يحقّ للعقل المطالبة بالحاكمية على الثقل. وكلّما جرت محاولة لوضع العقل فوق الوحي، شَمّر أهل الحديث عن سواعدهم لقتاله، فلما جازم المعتزلة بأن القرآن مخلوق، ردّ عليهم ابن حنبل بالسؤال: إذا خلق الله أمراً، فكيف لهذا الأمر المخلوق أن يخلق شيئاً بدوره؟! ولما أصرّ بعض الأشاعرة على رأيهم القاضي بأنّ الفلاح في الآخرة لا يتحقّق إلّا من خلال النّظر، شَمّر أهل الحديث عن سواعدهم وقاتلوا مجدّداً. وعلى الرُغم من أن كُتب الفلسفة قد أُعدت عن / المناهج النظامية، [١٧٠] فإنّها أُنِيخت للاطلاع والمناقشة بغية استخدامها في الدّفاع عن الدّين. ولكن، لم يكن من قبيل الممكن أن نكون جزءاً من سلطة التدريس في الفقه، ولم يُسمح لها قط أن تدخّل في مسار التّعليم الدّيني الرّسمي، الذي اقتصر على حقل العلوم الدّينية بحسب.

ثانياً: تعظيم الكتب

أنشد ابن الأعرابي (ت ٢٣١هـ / ٨٤٦م)^(١) مادحا الكتب برصفها أفضل صدق:

[الطويل]

لنا حُلساء ما نفلُ خدينهم البلاء مأمونون غيباً ومشهداً
يُميلوننا من علمهم مثل ما مضى وعقلاً وتاديباً وزأباً مستذاً
بلا فتنة نُخشى ولا سوء عِشرة ولا نُثقي منهم لساناً ولا يذا
فمن قُلت هم موتى فليست بكاذب وإن قُلت أحياء فليست مُقنَّداً^(٢)

وسمى اللغوي والشاعر أبو هفان عبد الله بن أحمد بن المخزومي (ت ٢٥٥هـ / ٨٦٩م)^(٣) ثلاثة من المفكرين الذين عدّهم أعظم المولعين بالكتب في جميع حقول المعرفة، وهم: الجاحظ، والفتح بن خاقان (ت ٢٤٧هـ / ٨٦١م)، والقاضي أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق الأزدي (ت ٢٨٢هـ / ٨٩٥م). فأما الجاحظ فهو أديبٌ أشهر من أن يُعرف به، وأما الفتح بن خاقان فكان وزيراً للحليفة المتوكل (المتوكل عام ٢٤٧هـ / ٨٦١م) وواحداً من بصائنه المقرّبين، وكانت لديه مكتبة واسعة، جمع كتبها له علي بن يحيى المنجم. وأما إسماعيل بن إسحاق الأزدي فكان فقيهاً مالكيًا، وإلى جانب شهرته برصفه عالماً ومؤلفاً في حقلي الفقه المالكي وعموم القرآن، كان أحد أبرع النحويين واللغويين في زمانه، حتى وُضع مع المُبرِّد، اللغوي المشهور، في الرتبة نفسها^(٤).

ودات يوم، انعقد مجلسُ حضره الشاعر ابن دُرَيْد (ت ٣٢١هـ / ٩٣٣م) ضمن من حضر، وتحول موضوع النقاش إلى التساؤل عن أفضل المتنزهات، فسَمَّى الحاضرون عدداً من المتنزهات شرقي أرض الخلافة. وأما ابن دُرَيْد، فقد عدَّ تلك المتنزهات استجماعاً للبيوت فحسب، وفَصَّل عليها استجماع العقول، فسَمَّى

(١) يعني أبا عبد الله محمد بن زياد الأعرابي (ت ٢٣١هـ / ٨٤٥م). (المترجم)

(٢) كذلك في الأصل الإخباري، والضموات. «ابن مكرم»، وترجمته سي. ديافوت الحموي، معجم الأدباء،

(مشرة إحصاء هُنا)، ٢: ١٤٨٦. (المترجم)

للحضور ثلاثة كتب، هي: عيون الأخبار لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ / ٨٨٩م)، وكتاب الزهرة لمحمد بن داود، وقلق المشتاق لـ أحمد ابن أبي طاهر (ت ٢٨٠هـ / ٨٩٣م) ثم أنشد الحاضرين من شعره هذين البيتين: [المقروء]

ومن تك نزهته قينة وكأس نعتك وكأس نص
فزههنا واستراحنا تلافى العيون ودرس الكتب^(١٧٣)

وروى [أبو حيان] التوحيدي أن الحسن بن عثمان الفطري لما زهد في الدنيا دفن كُتبه، فرأى النبي ﷺ في المنام وهو في المسجد، وكان يوزع على الناس أقلام القصب محشوة بالمسك والطيب. فاقرب الفطري من النبي ﷺ، وسأله قلماً منها، فرد عليه النبي ﷺ مستنكراً: «كيف أن أولك / وقد دفنت علمي^(١٧٤)» [٧٧] ولما كان التوحيدي هو صاحب هذه الرواية، فإنها تُعذر رواية مسيرة للاهتمام حقاً، وذلك أنه قيل: إن التوحيدي قد عمّد إلى إتلاف عدد من كتبه وهو في فزوة شعوبه بالإحباط بسبب عدم تقدير معاصريه له. وقيل: إن أدبياً آخر - وهو القفطي صاحب التراجم - كاذب نفسه تذهب حشرات على ضباغ أوراق من نسخة نسخة من كتاب الأسباب للسمعاني، كتبها السمعاني نفسه بخط يده^(١٧٥).

ثالثاً: المكتبات وجمع الكتب وبيعها

عند نزوله من القارب الذي أقله منحدراً به من البصرة، وكان في رحلة له إلى بغداد، سمع الجاحظ أحد الدالّين ينادي على الناس لحضور مزاد على كتب الفوائد اللغوية الكوفية المشهور. فاغتنم الجاحظ تلك الفرصة كي يشتاع هدية للوزير ابن الزيات (ت ٣٣١هـ / ٩٤٣م)، وكان الجاحظ يروم زيارته. فحضر الجاحظ المزاد، لكنه لم يرب به كتاباً يصلح هدية للوزير، الذي كان أدبياً من العراء الرفيع. ثم قال إن نادى الدالّ على الشرير الذي كان الغراء يرفد عليه، وسحب من تحت سادة كانت عليه نسخة من الكتاب لسببويه^(١٧٦)، فابتاعها الجاحظ هدية للوزير إلا أن ابن الزيات - الذي غضب من سوء ظن الجاحظ بمكتبته، وحلّوها من مثل هذا الكتاب المهم - بذر الجاحظ بالسؤال مستنكراً:

«وَقُلْتُ: أَنْ خَرَّائِنا خالِبَةً مِنْ هَذَا الْكِتابِ؟ فَقَالَ [الجاحظ]: مَا ظَنَنْتُ
ذَلِكَ؛ وَلَكِنَّها بِحُطِّ الْفَرَّاءِ وَمَقَابِلَةِ الْكِسَافِيِّ، وَتَهْذِيبِ عَمْرٍو بْنِ بَحْرِ الْجَاحِظِ.
فَقَالَ لَهُ ابْنُ الرُّبَيَّا: هَذِهِ أَجَلُ نُسخَةٍ تُوجَدُ وَأَغْرِبُها»^(١٣٧).

لقد عُرِزَت السُّماعات من قيمة الكُتُب، فقد حَصَلَ المُبَرَّد مبلغ مئة دينار أُجرة
لتدريسه كتابَ سِيَوِيه، ودَفَعَ لَهُ هَذَا الْمَبْلَغُ كُلُّ طَالِبٍ حَصَرَ دَرَسَه، وَلَمْ يَسْمَعْ الْمُبَرَّدُ
لأَحَدٍ بِالْحَضُورِ دُونَ أَنْ يَقُومَ بِوزْنِ هَذَا الْمَبْلَغِ مِنَ الذَّهَبِ^(١٣٨). وَكَانَ تَدْرِيسُ الْكِتابِ
سِتْلَرَمَ عَدَدٌ لَا بَأْسَ بِهِ مِنَ الْمَجَالِسِ لِلانْتِهَاءِ مِنْهُ؛ وَذَلِكَ أَنَّ الْكِتابَ كَانَ يُمَلَى كَلِمَةً
فَكَلِمَةً؛ ثُمَّ يُقْرَأُ عَلَى الشَّيْخِ، وَمِنْ ثَمَّ فَقَدْ كَانَ يُوسِّعُ الْحَاضِرِينَ تَصْحِيحَ نُسخِهِمْ
اسْتِثْناءً إِلَى تَصْحِيحِ الشَّيْخِ لِلنُّسخَةِ الْمَقْرُوءَةِ عَلَيْهِ. وَأَخِيرًا، كَانَ هَذَا الْكِتابُ مِنْ
رواية المُبَرَّدِ الَّتِي رُقِّتْ فِي نَصِّ سَمَاعٍ بِحُطِّهِ أَثْبَتَ فِي نُسخٍ مِنْ قَرَأُوا عَلَيْهِ ذَلِكَ
الْكِتابَ. وَتَشْهَدُ نُسخٌ مِنْ هَذَا الْكِتابِ مَذِيلَةً بِنَصِّ السَّمَاعِ عَلَى الطَّرِيقَةِ الَّتِي تَمَّ بِهَا
تَحْرِيرُ الْكِتابِ، وَالَّتِي رَفَعَتْ مِنْ قِيَمَةِ ثَلَاثِ النُّسخِ، فَعُدَّتْ مُسْتَحَقَّةً لِلْمَبْلَغِ الَّذِي دُفِعَ
أُجْرَةً لِحَضُورِ [مِلاَنَه]. وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى أَعْطَى نَصُّ السَّمَاعِ الْحَقُّ لِمُصاحِبِهِ فِي رِوَايَةِ
الْكِتابِ رِوَايَةً دَقِيقَةً، وَأُجْرَةً عَالِيَةً؛ أَمَّا تِلْكَ النُّسخَةُ الَّتِي عَلَيْهَا نَصُّ السَّمَاعِ عَلَى
الْمُبَرَّدِ بِحُطِّهِ، فَزَيَّنَهَا سَتُّدَرٌ بِثَمَنِ بَاهِظٍ عِنْدَ بَيْعِهَا لِاحْتِقَا.

ابْتاعَ الْمَلِكُ الْأَفْضَلُ (حُكْمَه: ٥٨٢-٥٩٢هـ/ ١١٨٦-١١٩٦م) كُتُبَ الطَّبِيبِ
[٧٢] الْيَهُودِيِّ إِبْرَاهِيمَ لِإِقْنَانِها فِي مِصْرَ؛ كَيْ لَا تَحْرَجَ / إِلَى الْعِرَاقِ. وَبَلَغَ إِجْمَالُ الْكِتابِ
الَّتِي اشْتَرَاهَا الْأَفْضَلُ نَحْرَ عَشْرِينَ أَلْفَ مَجْلَدٍ^(١٣٩). وَكَانَ أَبُو الْمُعَالِي الْكُنْبِي
(ت ٥٦٨هـ/ ١١٧٢م)، وَالْمُلَقَّبُ بِـ«دَلَّالِ بَغْدَادَ»، يَعْمَلُ كُتَيْبًا (بَاتِعًا لِلْكِتابِ)، كَمَا
كَانَ مُسَاعِزًا وَمُتَرَشِّلًا، جُمِعَتْ رِسَائِلُهُ وَمَدَانُحُهُ^(١٤٠). وَكَانَ لِلنُّحُويِ ابْنِ الْخُشَّابِ
حُطًّا وَانْتِاعًا إِلَى حَدِّ أَنْ الْكِتابَ الَّذِي كَانَ يَحُطُّ بِهِ يَتَقَدَّرُ بِمِائَةِ الدُّنَانِيرِ (بِالْمِائِينَ)،
وَذَلِكَ بِسَبَبِ جَمالِ الْخَطِّ، وَتَحَرِّيِ صَاحِبِهِ الدَّقَّةَ فِي نَسْخِ النُّصِّ مِنْ أَصْلِهِ^(١٤١).

وَوَرِثَ النُّحُويَ وَاللُّغُويَ ابْنُ الْكُوفِيِّ (ت ٣٤٨هـ/ ٩٥٩م)^(١٤٢) خَمْسِينَ أَلْفَ دِينَارٍ،
أَنْفَقَها كُلَّها عَلَى تَعْلِيمِهِ، وَعَلَى إِنْشَاءِ مَكْتَبَةٍ مِنْ خِلالِ شُرَاءِ الْكِتابِ أَوْ اسْتِئْثَارِ

(١) يعني علي بن محمد بن الرُّبَيْرِ لَأَسَدِيهِ الْمَعْرُوفِ بِابْنِ الْكُوفِيِّ النَّحُويِ اللَّغُويِّ. (المترجم)

النساج، ناهيك عن الكتب التي نسخها بنفسه. وانتخب ابن الكوفي الكتب استناداً إلى جمال الخط الذي كتبت به، ودقة نصها وأهمية موضوعها. ولما كان عددها كبيراً، فقد عيّن ابن الكوفي لكل كتاب موضعاً بعينه في مكتبته، بحيث يسهل العثور عليه، ويسهل كذلك إعادته إلى مكانه بعد الفراغ منه^(١١٠).

وباهى أبو بكر ابن الجراح (ت ٣٨١هـ/ ٩٩١م) - وكان أدنياً، وقيل: إنه كان ثرياً وكانت له مكتبة كبيرة، كما كان تلميذاً لابن دُرَيْد وأبي بكر الأنباري - شروته بقوله: «كتبني بعشرة آلاف درهم، وجاريتي بعشرة آلاف درهم، وسلاحي بعشرة آلاف درهم، ودوابي بعشرة آلاف درهم»^(١١١). وكانت الكتب - من ثم - علامة مهفة من علامات الثروة. ولكن مكتبة ابن الجراح - المذكورة آنفاً - لم تَكُ شيئاً منى قورنت بمكتبة الوزير الصّاحب بن عبّاد، الذي أنشأ مكتبة ضخمة قدر صاحبها أن نقلها من مكانها يستلزم نحو أربعمئة بعير^(١١٢).

وكان أبو التّلاء فهد بن إبراهيم النّصراني كاتباً للأستاذ [أبي الفتح] زِيْجَوَان (ت ٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م)^(١١٣)، الذي تلقّب بـ «الرئيس» بين عامي (٣٨٨-٣٩٠هـ/ ٩٩٨-١٠٠٠م). وانتهى أمره مغدوراً في قصره، فخلف ثروة تكوّنت من الملابس الجميلة المنسوجة من الحرير، والخلي والمجوهرات ولآلات العطور، وعددًا لم يُحصَ من الكتب، وثلاثين ألف دينار، وخمسمئة فرس وبغل. وهكذا كانت الكتب تمثل قسماً ملحوظاً من تركته، حيث تنافس عددٌ كبيرٌ من هواة جَمْع الكتب، وزايلوا على بعضهم في أثمانها^(١١٤).

وقال إبراهيم الخريزي (ت ٢٨٥هـ/ ٨٩٨م) - وكان قد كتف اثني عشر ألف جزء بخطه - وهو يُحتَضَر معزّياً، بيّته التي كانت تخشى لفقر بعد موت أبيها:

«يا بُنَيَّة، إنما خفت الفقر؟ قالت: نعم!، قال: انظري إلى تلك الزاوية، ننظرت، فإذا كتّبت. فقال: هناك اثنا عشر ألف جزء لغة وعريب، كتبها بخطي. إذا مت فوجهي كل يوم جزء فيعبه بدرهم، فمن كان عنده اثنا عشر ألف درهم ليس بفقر»^(١١٥).

وكان أبو محمد الصّيرفي (ت ٣٢٢هـ/ ٩٣٤م)، وكيلًا لبعض التجار الفرس

والهنود، وكان ثرياً إلى الحد الذي حَسِبَ معه أنَّ شراء بعض كُتُب أبي عُبَيْد القاسم ابن سلام] - وكان عليها سماعات تُفِيد قراءتها على علي بن عبد العزيز (ت ٢٨٦هـ / ٨٩٩م) - تُعَدُّ تجارة رابحة^(١٤٨).

ولمَّا سمع الأديب محمَّد بن سعيد المالقي - وكان مؤرخاً وكُتَيْباً، وخطاطاً برعاً، كما كان ماهراً في لتعرف على خطوط العلماء، وجمع الكُتُب القيِّمة، وكان يذلل فيها الغالي والثقيس - بنأ القحط الذي أصاب بلاد الروم، سارع إلى تأجير سفينة / وشحنها بالغلل. وأمر وكيله بمقايضة الغلل بالكُتُب فحسب. فعاد إليه وكيله - وكان رجلاً ذا باع في اختيار الكُتُب القيِّمة - بعدد كبير من الكُتُب الثقيسة التي لم يكن يؤسع أحد من معاصريه الوصول إليها^(١٤٩).

وكان الوزير والشاعر والسفير أبو نصر المنازي (ت ٤٣٧هـ / ١٠٤٥م) معتاداً على السفر إلى القسطنطينية، ومن ثمَّ فقد جمع عدداً كبيراً من الكُتُب التي وقَّعها لاحقاً على مكاتب مسجدي ميثارقين وأيد، حيث عرَّفها الناس هناك بـ «كُتُب المناري». ولمَّا كان شاعراً فقد حظي بتقدير كبير من قِبل الأديب والشاعر المشهور أبي العلاء المعري^(١٥٠).

وكان يؤسع بعض الناس إنشاء مكاتب كاملة من خلال مجرد نسخ الكُتُب. ومن الأمثلة البارزة على إنشاء المكتبات من هذا الصنف: أبو الحسن ابن أبي حُرادة (ت ٥٤٨هـ / ١١٥٣م)، الذي نسخ ثلاث مكاتب بخط يده: واحدة لنفسه، واثنين لولدين كانا له^(١٥١). كما نسخ ابن الخشاب النحوي - وكان نسيج وحيد في زمانه - بخطه عدداً كبيراً من الكُتُب في مختلف فنون الأدب، فضلاً عن كُتُب الحديث وغيرها. وكان خطه جميلاً، كما كان يحرص على ضبطه بالحركات، وكذلك عُرِف عنه أنه جمع نسخاً أصيلة بأعداد كبيرة، صمَّت فيما صمَّت نسخاً بحطوط أعظم المترسلين. وكان دأبه حضور المزايدات التي بيعت فيها مكاتب العلماء المترقبين، ونادراً ما فُوت فرصة للحصول على بعض كُتُبهم^(١٥٢).

كان بلمظفّر^(١) بس معرّف - وهو تلميذ الفيسوف والطبيب ابن الغين زربي (ت ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ م) في الفلسفة وعلومها - شاعرٌ وأديبٌ، وكانت لديه مكتبة كبيرة. وروى ابن أبي أصيبعة - صاحب التراجم - أنه رأى في نهاية شرح الإسكندر (Alexander) على كتاب أرسطو طاليس المسمى كتاب الكون والفساد، سماعاً بخط بلمظفّر يقضي بأنه قرأ الكتاب على ابن الغين زربي؛ وكان ذلك الشماع مؤرخاً بشعبان من عام ٥٣٤ هـ (إبريل / نيسان ١١٤٠ م). ولم يكن بلمظفّر جماعة عظيمًا للمكتب فحسب، بل كان أيضًا قارئًا نهمًا لها، ففي سياق ترجمة ابن أبي أصيبعة له، نقل الأخير وصف شديد الدين المنطقي بقاعة كبيرة في منزل بلمظفّر كانت مملوءة بالكتب، حيث اعتاد الأخير قضاء معظم وقته في النسخ والدراسة. ثم أرفف ابن أبي أصيبعة قائلاً: إنه - يعني بلمظفّر - كان يملك بضعة آلاف من الكتب في كل علم وفن، وأنه كان يكتب على طرّة كل كتاب ملحقًا ونوادير ذات صلة بموضوع ذلك الكتاب^(٢).

وكان الأديب محمد بن عبد الرحمن التنجديهي (ت ٥٨٤ هـ / ١١٨٨ م) رحالة كثير التجوال، ودّس الملك لأفضل ابن صلاح الدين، كما شرح مقامات الحريري، وقيل: إن شرحه كان أفضل الشروح التي وضعت على مقامات الحريري. واستغلّ التنجديهي منصبه - بوصفه مدرّسًا - لزيادة مقتنياته من الكتب، فلمّا دخل صلاح الدين حلب في عام ٥٧٧ هـ / ١١٨١ م ذهب التنجديهي إلى مكتبة المسجد وانتخب عددًا من كتبها وأخذها معه، فلم يجرؤ أحدٌ على سؤاله عمّا يفعل، وراه القفطي يحشو الكتب في عذن^(ب) على سرجه، وكان فيها نسخٌ نفيسة لا سيّما في اللغة وغيرها / من حقول الأدب، ومن بينها كتاب المعكمّم في اللغة لابن سيده^[٧١] الأندلسي (ت ٤٥٨ هـ / ١٠٦٦ م). وفي الأخير وقف التنجديهي مكتبته على مكتبة الرّباط الدمشقي للمصوّفة، وهو الرّباط المعروف بالشّمسيساطي^(١٢١). وكان ثمّ جماعة نهمٌ للمكتب هو الأديب القفطي - صاحب التراجم - وقيل: إن مكتبته كانت تُقدّر بمبلغ كبير تاهز خمسين ألف دينار^(١٢٢).

(١) كذلك اسمه عند أبي أصيبعة، ولعل أصلها «أبو المظفّر». (المترجم)

(ب) امراء ب «الجدل» هنا: صنف الجمل يكون على أحد جنّتي التعبير (المترجم)

وكان لدى اللغوي الأديب ابن هاني النيسابوري (ت ٢٣٦هـ/ ٨٥٠م) مكتبة ياعها بأربعمئة ألف درهم. وكان قد أفرز لها داراً مخصصة، وكان يُنزل فيها طلاب الأدب ويقوم بمؤوتهم ويجري عليهم النفعات^(١٥٦). وكان لدى ثعلب مكتبة بيعت بمبلغ ثلاثمئة دينار، وتراوح ثمن المجلد من ثلاثة إلى عشرة دنانير، ومن ثم لم تكن مكشبه كبيرة، بن قيل: أنه كان يعتمد على حافظته. وعلى النقيض منه، كان لدى أبي سعيد السكري (ت ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م) مكتبة أكبر بكثير، قام بسخ قسم كبير منها بنفسه، ولم يكن يُر إلا ومعه كتاب ليقراه على شيوخه كلما التقى بأحدهم، ليُسجل سماع ذلك الكتاب عليه^(١٥٧). ورثب أبو بكر الصولي (ت ٣٣٥هـ/ ٩٤٦م) - وكان موزحاً أدبياً وكاتباً للرؤائل، كُتبه وفقاً لموضوعاتها، وجعل لكل حقل لوناً محتلفاً من التجليد. وانتقد معاصره بسبب اعتماده على كُتبه، وليس على ما وعته حافظته^(١٥٨). ولسل مكتبة الأديب الوزير الصاحب بن عبّاد - المذكورة آنفاً - كانت أكبر تلك المكتبات الخاصة. وكانت صعوبة نقلها، بسبب حجّمتها الضخم، فصلاً عن أسباب آخر تعلل بها الصاحب في اعتذاره لأمير خراسان الساماني الذي كتب إليه يدعوه للقدوم إلى خراسان ليؤليه وزارته^(١٥٩).

وكان للأديب المصري الأمير مُبشر بن فتيك (كان حيّاً ٤٤٥هـ/ ١٠٥٣م) مكتبة خاصة مشهورة شهرة مكتبة الصاحب بن عبّاد. عاش مُبشر في عهد الخليفة الفاطمي المستنصر (خلافته: ٤٢٧-٤٨٧هـ/ ١٠٣٦-١٠٩٤م)، وأرخ لخلافته في كتاب بلغ ثلاثة مجلدات. كما صنّف كتاباً في فلسفة الأخلاق^(١) تُرجم إلى الإسبانية في النصف الأول من القرن الثالث عشر تحت عنوان (*Bocados de oro*) ومن ثم إلى اللاتينية تحت عنوان (*Liber philosophorum moralium antiquorum*)، من ترجمة طيبب كان يُدعى جيوفاني دا بروسيدا (*Giovanni da Procida*)، ويُعتقد أنه كان من بطانة الملك فريدريك الثاني (*Frederick II*)^(٢). كما تُرجم هذا الكتاب أيضاً إلى الفرنسية بعنوان: (*Dits moraux*)، وإلى الإنجليزية

(١) هو الكتاب المسمّى مختار الحكم ومعاني الكلم الذي حققه عبد الرحمن بدوي. وسيفرد مقنسي حديثاً حاضاً عنه في ختام الباب السابع من هذا الكتاب. (المترجم)

بعنوان: (The Dicts and Savings of the Philosophers). ونحتفظ مجموعة ساليريتانا (Collectio Salernitana) بنسخة من الأصل العربي لهذا الكتاب.

كان مُبَشِّر تلميذًا لـ علي بن رضوان (ت ٤٥٣هـ / ١٠٦١م) في الطب، كما تتلمذ على ابن الهيثم (ت نحو ٤٣٢هـ / ١٠٤١م) في الفلك والرياضيات، وعلى ابن الأبيدي في الفلسفة. ولما توفي مُبَشِّر، صُيِّبَتْ زوجته جَاءَ غُلَّهَا وَغَيْرُهَا عَلَى كُتْبِهِ الَّتِي جَعَلَتْهُ يَنْصَرِفُ عَنْهَا أَكْثَرَ أَوْقَاتِهِ. فَأَخَذَتْ تَنْذِبُهُ بِغَرَارَةٍ، وَهِيَ تَرْمِي بِكُتْبِهِ فِي بَرَكَةِ مِنَ الْمَاءِ وَيَسَاعِدُنَهَا خَادِمَاتُهَا فِي ذَلِكَ، فَمَحَا الْمَاءُ أَكْثَرَ مَا خَطَّهُ مُبَشِّرُ بِيَدِهِ^(١١١)

وأثرى الطَّيِّيب اليهودي إفرائيم بن الحسن بن إسحاق - وكان تلميذًا لـ ابن رضوان - بسبب خدمته للخلفاء في الفترة التي قضاها في القاهرة، وكان لديه مكتبة واسعة ضُمَّتْ عِدَدًا وَافِرًا مِنْ كُتُبِ الطَّبِّ، مِثْلُهُ فِي ذَلِكَ مِثْلُ مَعْظَمِ أَقْرَانِهِ. [٧٥] ولما غُيِّبَ الْمَوْتُ خَلَّفَ مَكْتَبَةً مَكُونَةً مِنْ عِشْرِينَ أَلْفَ مَجْلَدٍ وَمِلْغٍ كَبِيرٍ مِنَ الْمَالِ. وَكَانَ هُوَ نَفْسَهُ الَّذِي ذَكَرْنَا عَنْهُ أَنَّمَا أَنَّهُ كَادِ يَبِيعُ نَحْرَ عَشْرَةِ أَلْفِ مَجْلَدٍ مِنْ كُتُبِ الطَّبِّ إِلَى مُشْتَرٍ مِنَ الْعِرَاقِ، مِمَّا دَعَا الْمَلِكُ الْأَفْضَلَ إِلَى التَّدْخُلِ، فَدَفَعَ ثَمَنَهَا كَيْ لَا تَخْرُجَ تِلْكَ الْكُتُبُ مِنَ الْقَاهِرَةِ^(١١٢).

ومن الجَلِيِّ أَنَّ هَوَاةَ جَمْعِ الْكُتُبِ لَمْ يَذْخِرُوا وَسْعًا فِي اقْتِنَاءِ مَكْتَبَاتِ تِمَّة. فَقَدْ خَلَّفَ الطَّيِّيبُ الْمَسِيحِيُّ أَمِينَ الدَّوْلَةِ ابْنَ التَّلْمِيزِ (ت ٥٦١هـ / ١١٦٥م) - وَكَانَ يُجِيدُ الشَّرْيَانِيَّةَ وَالْفَارْسِيَّةَ، كَمَا كَانَ مَتَبَخِّرًا فِي الْعَرَبِيَّةِ - مَكْتَبَةً نَفْصًا بِالْكَتُبِ الثَّمِينَةِ فَالَّتِ الْمَكْتَبَةُ إِلَى ابْنِهِ مِنْ بَعْدِهِ، وَاعْتَقَ الْإِبْنُ الْإِسْلَامَ، وَانْتَهَى بِهِ الْأَمْرُ مَقْتُولًا بِالْخُنْ فِي إِحْدَى الْأُمْسِيَّاتِ، وَكَانَ قَدْ أَشْرَفَ عَلَى الثَّمَانِينَ مِنْ عُمرِهِ، فَالَّتِ الْكُتُبُ إِلَى مُجَدِّ الدِّينِ ابْنِ الصَّاحِبِ، الَّذِي نَقَلَهَا إِلَى دَاوَرِهِ^(١١٣).

وكذلك بذل أصحاب الكتب وسعهم للمحافظة عليها وصيانتها. فقد نسخ الأديب ابن الدهان البغدادي (ت ٥٦٩هـ / ١١٦٤م) - إثنان مقيمه بأصفهان - عددًا من الكتب في مختلف فنون الأدب المحفوظة في المكتبات الموقوفة هناك. ثم

(١) انظر ما تقدم، ص ٢٣٠. (المترجم)

سافر إلى بغداد ثم إلى دمشق ودرّس نغمة، ثم ارتحل إلى الموصل حيث عينه الوزير مدرّسًا هناك. وبينما كان هناك تلقى رسالة من بغداد مفدّها أنّ مكتبته هناك قد غُمرت بمياه الفيضان. ومما زاد الطّين بلة أنّ بيته كان مجاورًا لمدينة للجلود، ومن ثمّ تسببت المياه المتسربة منها في تلف كتبه. وأثر التخور - الذي استخذه ابن الدّقان لعلاج كُبه وإزالته آثار الرطوبة والتلف من عليها، كتابًا بعد الآخر - على عينيه حتى كُفّ بصره بأخرة، بينما تركت الرطوبة - جزاء عمر الماء للكتب - أثرًا واصحًا على تلك الكتب^(١٦١).

وسافر ابن المطران وكان طبيبًا وأديبًا مسيحيًا - إلى بلاد الرّوم لدراسة اللاهوت. وكان ابنًا لطبيب رَحالة، كما درس الطب على ابن التلميد (ت ٥٦٠هـ / ١١٦٥م) وابن النقاش (ت ٥٧٤هـ / ١١٧٨م). وكان جماعة للكتب نهما، وقد منحته ثروته الكبيرة فرصة عظيمة لِشجيع شَغفه بالكتب^(١٦٢). ودخل في الإسلام في عهد صلاح الدّين الأيوبي، وكان في خدمته طبيبًا له. وكان صلاح الدّين يجعله، ويُعقد عليه العطايا.

وتعدّ مكتبة تاج الدّين الكندي (ت ٦١٣هـ / ١٢١٦م) الخاصّة، مكتبة مثيرة للفضول. ليس بسبب حجّوها، فقد كانت مكتبة متواضعة من حيث الحجم. بل بسبب عدد الكتب في كلّ قسم من أقسام المعرفة الثلاثة الرّئيسة. فمن بين تلك الأقسام كان الحقل الأكثر تمثيلًا هو حقل الأدب وفنونه، إذ إنّ حجمه كان أكثر من

(١) قال القفطي:

«ويُقال أنّ الفرق قد استولى على بغداد، فسوّى من يُحضر كُبه إن كانت سالمة، فوجدوا قد غرقت فيما غرق، وزادوا على الفرق أنّ تخلف مسكنه مدينة فاض الماء منها إلى ممره؛ فأهلك الكتب زيادة على هلاكها، فلمّا أحضرت إليه أخذ في تأملها على تنهات وتبخر لونها، فأشير عليه بأن يُنشر ما سلم منها عن فساد شيء، مثا يكثر الإلحاح، فشرع في تبخيرها بالأذن، ولأمر ذلك إلى أن سخرها بما يزيد على ثلاثين رطلًا من الأذن. قطع ذلك إلى رابه وعيه، فأحدث له العمى، فانكث بصره قل موته - رحمه الله - ونموذ بالله من سوء التقدير، إنّهُ هو اللطيف الخبير».

انظر: إنباء الرّواة، ٢: ٤٨، (المترجم)

ضعف عدد الكتب في حقل العلوم الإسلامية، وما يقرب من ثلاثة أضعاف عدد الكتب الداخلة في حقل العلوم الدخيلة:

| الأدب وفنونه | عدد المجلدات | الإجمالي |
|------------------|--------------|----------|
| النحو والصرف | ١٧٥ | ٤٤٠ |
| اللغة | ١٤٣ | |
| الشعر | ١٢٢ | |
| العلوم الإسلامية | | |
| علوم القرآن | ١٤٠ | ١٩٨ |
| الفقه | ٣٩ | |
| علم الحديث | ١٩ | |
| العلوم الدخيلة | | |
| / الطب وغيره | ١٢٣ | ١٢٣ [٧٦] |

وقد استقينا تلك المعلومات من المزمّخ الشامي أبي شامة (ت ٦٦٥هـ / ١٢٦٨م)، الذي أطلع على ثبت المكتبة كما أعدّه صاحبها بخطّ يده^(٧٦). والخطّ أيضاً عدد الكتب في علوم القرآن مقارنة بغيرها من العلوم الدّينية الأخرى، الأمر الذي يشير إلى أهمية الدراسات القرآنية للأدب خاصّة؛ وذلك لأنّ القرآن كان مصدراً للفصاحة لا ينضب معيّن، ومنجماً لاستعارات الأدباء لا ينفى.

وكان لدى الصّاحب أمين الدّولة (ت ٦٢٨هـ / ١٢٣١م) مكتبة ضمت نحو عشرين ألف مجلّد. وطلب هذا الطّبيب - وكان صديقاً لوالد ابن أبي أصيّعة - من صديقه نسخة من كتاب ابنه الذي وضعه في سير الأعلام من الأطباء؛ وذلك أنّ أمين الدّولة رأى في ذلك العمل عملاً أصيلاً، لم يسبق صاحبه إليه، هذا فضلاً عن أنّ مكتبة أمين الدّولة - المؤلفة من قرابة عشرين ألف مجلّد - كانت تخلو من نسخة

من هذا الكتاب خاصة. ولئن ابن أبي أصيبعة - من فوره - طلب صديق أبيه، وبأذر إلى تكليف أحد النساخ المتفنين بنسخ الكتاب، ويبدو أن ذلك الناسخ كان يعمل - في أكثر الأحيان - ناسخاً لأسرة ابن أبي أصيبعة. وعلى أية حال فقد نائب قاضي قضاة دمشق عن ابن أبي أصيبعة - وكان شيخاً له في الفلسفة - في تسليم الهدية لأمين الدولة، وبدوره قابل أمين الدولة الهدية بمبلغ مالي كبير وبعض الخلع الثمين^(١٦٧).

وكان لابن الواسطي مكتبة رائعة غنية بكتب الطب خاصة، كاد أن يفقدها بسبب بعض الضرائب التي تراكت عليه. إلا أن الحليفة الفاطمي المستنصر (خلافته: ٦٢٣-٦٤٠هـ/١٢٢٦-١٢٤٢م)^(١٦٨) تدخل لإتقاذ تلك المكتبة، فدفع من ماله دين ابن الواسطي^(١٦٩). وهو عين ما فعله الملك الأفضل مع الطبيب اليهودي إفرائيم الذي كاد يبيع مكتبته كما مر بنا آنفاً.

رابعاً: بعض تماثيل الكتاب المخطوط

(١) رواية الكتب بغير إجازة

درس النحوي الأندلسي أبو القاسم [ابن ولاد] (ت ٣٣٢هـ/٩٤٣م) كتاب سيرة من نسخة كانت لأبيه، انسخت من نسخة المبرّد نفسها. وكانت تلك النسخة قد آلت إرثاً من أبيه لأخيه، ثم آلت إليه في الأخير. وكل قد درس منها على التوالي، رواية عن المبرّد^(١٧٠). ومن الرحلة الأولى، قد لا يبدو لنا أن ثمة شيئاً استثنائياً في هذه النسخة. ومع ذلك، فإن التعقّق في الأمر يدلّ على أن الرواية لم تكن شفهية في أصلها، فم يُذكر أن الأب قد قرأ الكتاب على المبرّد، بل قيل: إن نسخة المبرّد كانت الأصل الذي انسخت منه تلك النسخة. ولم يألف الناس مثل هذا الوضع في حقل الأدب وفنونه. في الواقع، لم يكن له كتاب سيّويه إسناد موثوق ينتهي بمؤلفه. وذكر

(١) كما في الأصل الإنجليزي، والضواب: الحليفة العباسي المستظهر بالله (خلافته.

٤٨٧-٥١٢هـ/١٠٩٤-١١١٨م). (المترجم)

(ب) انظر ما تقدم، ص ٢٣١. (المترجم)

ياقوت الحَمَوِي أن سيبويه لم يقرأ (يعني يدرّس) الكتاب على أي من طلابه المتّة، ولم يقرأه أحدٌ (أي يدرّسه) على مؤلّفه وعلى هذا النحو كان الأَخْفَش الأوسط (ت ٢١٥هـ / ٨٣٠م) - وكان تلميذاً لسيبويه - هو الذي تصدّى لتدريس الكتاب بعد وفاة صاحبه. ومن ثمّ يبن ياقوت أن الأَخْفَش الأوسط كان الطّريق لرواية كتاب سيبويه على نحو شرعي بقوله: «هو [يعني الأَخْفَش الأوسط] / الطّريق إلى كتاب [١٧٦] سيبويه»^(١٧٦).

لم يكن هذا الوضع الذي تجاوز احدٌ في الفوضى، قديماً للحدوث في حقل العلوم الدّينية، بيد أنه أضحي أكثر شيوعاً وعلى نحو تدريجي في حقل الأدب بعد كتاب سيبويه، الأمر الذي أثار - في الأخير - على سلوك العلماء في حقل العلوم الدّينية، بما في ذلك علماء محدّثون مثل ابن الجوزي، الذي كان أدنياً في الوقت نفسه.

تلقّم السّماع، وهو الرّواية الموثوقة لكتاب ما، دليلاً على أن الشّخص - أو الأشخاص - الذين وردت أسمائهم في نصّ السّماع، قد درّسوا ذلك الكتاب على مؤلّفه، أو على شخص كان مُجازاً بالرواية عن المؤلّف حسب الأصول، والتحقّق بسلسلة من الرّواة انتهت بالمؤلّف. وقد تباهى [الأدب] لمشهور [يُوبكر] الصّولي - الذي كان لديه مكتبة واسعة - بسماعه لجميع الكتب التي ضمتها مكتبته. وهذه الحفيقة - التي تُظهر المدى الذي بلّغته ثقافته - تؤمّر أيضاً إلى أنه لم تكن جميع نُسخ الكتب محتوية على سماع شيوخ يشهدون على روايتها على نحو رسمي^(١٧٧). بل عزّزت السّماعيات - كما ذكرنا ذلك آنفاً - من قيمة الكتاب عند بيعه إلى حدّ كبير.

وقد انتقد أبو رياش أحمد بن إبراهيم الشّيباني (ت ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) لشرحه كتاب الحماسة لأبي تَمّام؛ إذ يبدو أنه أدن لتلاميذه نقل الرّوايات من بطون الكتب، وإقحامها في شرحه متى وجدوا موضعاً مناسباً مثقاً مع ما في كتاب أبي تَمّام^(١٧٨). وهذا الفيس إلى الاعتماد على المواد من الكتب مباشرة، دون الالتفات إلى النّقل الموثّق في نصّ سماع بخطّ صاحبه، يبدو أنه كان قد ترسّخ في حقل الأدب.

٢) عملية إخراج الكتب المخطوطة

حفظ الفهرست لابن النديم (ت بعد ٣٧٧هـ / ٩٨٧-٩٨٨م)^(١) وصفاً لمخطوط كتاب الياقوت، أو كتاب اليواقيت لأبي عمر الزاهد (٢٦١-٣٤٥هـ / ٨٧٤-٩٥٧م) وكان مصنف ذلك الكتاب صاحباً لثعلب، ومن ثم لقب الصاحب، أو غلام ثعلب؛ فأصبح الشيخ غالباً ما كانوا أخذاً ما له كذلك^(٢). على أية حال فقد نقل القفطي ذلك الوصف في إنباء الزوارة أيضاً، وهو يلقي بعص الضوء على الكيفية التي كان يتم بها إخراج الكتب:

«وكان أبو عمر محمّد بن عبد الواحد -صاحب أبي العباس ثعلب- ابتداءً بملاء هذا الكتاب كتاب الياقوت يوم الخميس ليلة بقيت من المحرم سنة ست وعشرين وثلاثمائة في جامع المدينة -مدينة أبي جعفر- أرتجالاً من غير كتاب ولا دستور، فمضى في الإملاء مجلساً مجلساً، إلى أن انتهى إلى آخره. وكثرت ما أملاء مجلساً يتلو مجلساً. ثم رأى الزيادة فيه فزادني أضعاف ما أملاء^(٣) وأرتجل يواقيت أخرى / واختص بهذه الزيادة أبا محمّد الضُّمَّار؛ ملازمته وتكرير قراءته لهذا الكتاب على أبي عمر. فأُخذت الزبادات منه، ثم جمعت الناس [يعني الطلاب] على قراءة أبي إسحاق الطبري [تلميذ أبي عمر (ت ٣٥٥هـ / ٩٦٦م)] له، فسعى هذه القراءة «الفذلّة»، فقرأ عليه وسمعه الناس.

[٧٨]

(أ) كما في الأصل الإنجليزي، وهو خطأ شائع، وإنما هو «محمّد بن إسحاق الشَّيْم»، أو «النَّديم» لا

ابن النديم. (المترجم)

(ب) كما في الأصل الإنجليزي: "the fellows of a professor were often his servitors as well"، ولا

يشير الشياق إلى أن مقدسي يريد الخدام بالمعنى الخرفي للكلمة، أو إلى وجود حقوق أو التزامات الشيخ على مريديه وطلابه. وإنما هي التّجَنُّ والتّوقير والإكبار المؤدية إلى بعض صنوف الخدمة المعبّرة عن تقدير الطلاب لمعلمهم في غير ذلك ولا انتصاع. ومن ذلك تقبيل الطاب يد شيخه، ووفوره له حتى يجلس أو يأذن له بالجلوس، وإفساحه له في المجالس، وحمل ما يقبل عليه حملاً من متاع أو كساء، والأخذ بقباده، ومساعدته في انطواء ظهرها، وما يجري ذلك. ومن ثم ينبغي أن نهم تلك العار، على الوجه نفسه الذي نفهم به القول المأثور: «من عمتني حرّاً صرت له عبداً». (المترجم)

(ج) في إنباء الزوارة: «أبلى». (المترجم)

ثم زاد فيه بعد ذلك، فجمعت أنا في كتابي الزيادات كلها، وبدأت قراءة الكتاب عليه يوم الثلاثاء لثلاث بقين من ذي القعدة سنة تسع وعشرين وثلاثمائة، إلى أن فرغت منه في شهر ربيع الآخر سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة [نوفمبر/ تشرين الثاني - ديسمبر/ كانون الأول ٩٤٢م]. وحضرت السخّ كلها عند قراءتي: نسخة أبي إسحاق الطبري، ونسخة أبي محمد الصفار، ونسخة أبي محمد بن سعد القطراني، ونسخة أبي محمد الخفاجي^(١)، وزادني في قراءتي عليه أشياء. وتوافقنا في الكتاب كله من أوله إلى آخره، ثم ارتجل بعد ذلك يوانيت أخرى، وزيادات في أضعاف الكتب، وخصص بهذه الزيادة أبا محمد وهباً [يعني الصفار] لعملاقمته.

ثم جمع الناس ووعدهم بمرص أبي إسحاق [يعني الطبري] عليه هذا الكتاب. وتكون آخر غرضه يتقرر عليها الكتاب^(٢)، فلا يكون بعدها زيادة وسمى هذه الغرضه المبحرانية^(٣).

واجتمع الناس [يعني الطلاب] يوم الثلاثاء لأربع عشرة ليلة خلت من جمادى الأولى من سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة [توافق ٢٤ من يناير/ كانون الثاني من عام ٩٤٣م] في منزله^(٤) بحضرة سكة أبي الغنبر، فأملى [يعني الطبري] على الناس ما نسخته:

«قال أبو عمر محمد بن عبد الواحد: هذه الغرضه هي التي تفرديها»^(٥)
أبو إسحاق الطبري، أجز غرضه أسمعتها بعدها، فمن روى عني في هذه النسخة وهذه الغرضه خرقاً واحداً، وليس هو من ذوي فهو كذات علي.
وهي من الساعة إلى لساعة من قراءة أبي إسحاق على سائر الناس، وأنا أسمعتها خرقاً خرقاً.

/ قال أبو الفتح (عبد الله بن أحمد النحوي، ت نحو ٣٥٨هـ/ ٩٦٩م)^(٦).

(أ) كلما في إنشاء الزوايا والفهرست نشرت القاهرة وهي في بشرة أمين مؤاد سنة (وهي أفضل شرات

الفهرست للتدبير حتى يومنا هذا): «الحججاني». (المترجم)

(ب) في إنشاء الزوايا: ويكون آخر جزء منه يتقرر عليه الكتاب. (المترجم)

(ج) في الفهرست (بشرة القاهرة) «المبحرانية» (المترجم)

(د) في إنشاء الزوايا: وفي منزلي. (المترجم)

(هـ) في إنشاء الزوايا، زيادة الاستاذ. (المترجم)

وبدا (يعني أبا إسحاق الطبري) بهذه القرصة يوم الثلاثاء لأربع عشرة ليلة
خَلَّتْ من جُمادى الأولى سنة إحدى وثلاثين وثلاثمئة (يرافق ٢٤ من
يناير/ كانون الثاني من عام ٩٤٣م)^(١٧٥).

ويتعلّق مقطع آخر حِفْظَه لنا الفُفْطِي -في ثنايا تراجمه- بكتاب [أبي علي]
القالبي (ت ٥٦٦هـ / ٩٦٧م) المسمّى المَقْصُور والمَمْدُود. وذا سماع الكتاب بخطّ
القالبي:

«قرأ جميع المَمْدُود والمَقْصُور محمّد بن إبراهيم بن معاوية القرشي،
ومحمّد بن أبيان بن سيّد، وعبد الوهاب بن أصبغ، ومحمّد بن حسن الزُّبَيْدِي
-أعزّهم الله- وأعانوا باتّساعه ونقله من طوَامِير تخريجي له، وقابلوا به
كُتُبهم. وكثيرٌ من تعاليق هذا الكتاب مخرّج بخطّ القرشي منهم. ومن هذا
الدُّيُون يخطّ عبد الوهاب بن أصبغ منهم. وسَمِعَهُ سائر أصحابهم بقراءة
القرشي له عليّ، وسَمِعُوهُ خاصّةً بقراءتي لهم. جعله الله علماً نافعا مقرّناً
منه»^(١٧٦)

وتعلّنا لِفَقْرِ المتعلّقة بكتاب الياقوت ببعض لمعلومات المثيرة للاهتمام حول
الكيفية التي تمّ بها تأليف ذلك الكتاب، وتصحيح نُسخته ومقابلته:

- ١) أملى الشَّيْخُ دائماً الكتاب على الطُّلَّاب، أو على طالب بعينه من جُمْلَتِهِمْ.
- ٢) أملي الكتاب ارتجالاً، على نحو دائم^(١)؛ إذ لا يُشِيرُ الشَّيْخُ إلى أية
ملحوظات أو مسوّدات.
- ٣) سمع الشَّيْخُ النصّ المملّى الذي أعاد قراءته عليه طالبٌ كان يُنتخب من
بين الطُّلَّاب، فيقرأه عليه كلمة فكلّمة.
- ٤) كان الطُّلَّاب يسمعون القراءة، كلّمة فكلّمة، فيعارضون النصّ المملّى

(١) الحظّ أنّه ورد في النصّ أنّ المؤلّف أملاه ارتجالاً من غير كتاب ولا دستور، وهذا يعني أنّه كان بين
المؤلّفين من يُملّي من كتاب أو دستور. والحظّ أيضاً أنّ أبا علي القالبي نصّ في سماع كتاب المَقْصُور
والمَمْدُود على «طوَامِير تخريج له» وهو يعني مسوّدات الكتاب. (المترجم)

على النسخ التي بخوزتهم، ومن ثم يصتحون ما جاء فيها، كلما صحح الشيخ القراءة، أو كلما خالف النص المملى ما ورد في نسخهم.

درس عيسى بن عبد العزيز الجزولي (ت ٦٠٧هـ / ١٢١٠م) على النحوي المصري أبي محمد عبد الله بن عبد الله بن بزي، بعد أن أدى فريضة الخخ. ثم درس علوم القرآن في بجاية والمرية لفترة ما من حياته. ثم استقر به المقام في مراكش واعظاً حتى وافته ميئته^(١٧٧). وكان الجزولي قد درس كتاب الجمل للزجاج (ت ٣٣٧هـ / ٩٤٩م) على ابن نزي، وفي أثناء الدرس اعتاد الجزولي أن يطرح ما كان يعنى له من تساؤلات حول الكتاب ومحتواه، وكان ابن بزي يجيبه عن أسئلته بما يسر له، ثم كانت هذه التساؤلات نفسها موضوعاً لمناقشات دارت بين الطلاب الحاضرين في مجلس ابن بزي، مما أسفر - في الأخير - عن متن منفصل، قام الجزولي بتنقيحه، قُبل كما لو كان / مقدمة تمهيدية مسهبة (Prolegomena) للكتاب، [٨٠] جاءت مليسة في بعض أجزائها، أصيلة في أجزاء أخرى. ولما عاد الجزولي إلى إفريقية، نسخ النسخة هذه المقدمة رواية عنه، كما درسوها عليه. وذكر القفطي أنه سمع أن الجزولي كان كلما سُئل عما إذا كانت هذه المقدمة من تصنيفه، أجاب بالنفي، «لأنه كان متورعاً»، إذ إن تلك المقدمة تألفت من تعليقات أسهم فيها جميع الطلاب الحاضرين خلال المناقشات التي جرت حول محتوى كتاب الزجاج، بمن فيهم ابن بزي نفسه، ومن ثم لم ير الجزولي لنفسه حقاً في ادعاء تصنيف تلك المقدمة ومع ذلك، فقد نُسبت إليه لاحقاً، وذلك أنه انفرد من بين سائر تلامذة ابن بزي بتدوينها وتدريسها، والحق أنه لما أنشأ بعضها فقد استبعد شركاءه الآخرين. وعلى أية حال فتم عدد كبير من الشروح على هذه المقدمة الحزبية^(١٧٨).

خامساً: بعض الكتب المشهورة

بوسعنا إضافة الكتب التالية أمثلة على الكتب المشهورة، متضمنة أسماء بعض الكتب التي لم نأت على ذكرها من قبل قيم سبق من هذا الكتاب.

يعزى الفضل لـ ثابت بن عبد العزيز الشوقسطي وابنه قابسم؛ وذلك لأنهما كانا

أول من عاد من الرحلة إلى المشرق وبحوزتهما كتاب العالم المشهور الخليل لابن أحمد [ت بين عامي ١٦٠هـ - ١٧٥هـ / ٧٧٧م - ٧٩١م]^(١)، المسعّى كتاب العين^(٢). وكان لخليل قد وضع هذا الكتاب لوالي خراسان الليث بن رافع، وكان الأخير أديباً، يكتب للبرامكة. ثم اتفق أن قامت زوجة الليث بإضرام النار في هذا الكتاب في ذروة ثورتها، نكاية في الليث لما أتاها نبأ اتخاذها لسرية جديدة بارعة الجمال. ولما لم تكن هناك نسخة أخرى من هذا الكتاب، فقد أملى الليث بصفه الذي كان يحفظه، ثم دعا عدداً آخر من الأدباء ليشتروا معاً في إملاء نصف الكتاب الآخر مما كانوا يحفظونه^(٣).

وسبق أن ذكرنا أنّ ما كان من أمر الجاحظ مع الوزير ابن الزيات فيما يتعلق بتلك النسخة النقبسة من كتاب سيبويه في النحو، والتي كانت بخطّ القراء، ومقابلة الكسائي، وتهذيب الجاحظ^(٤).

وقد أبو عبيد - مؤلف كتاب الغريب المصنّف المشهور - كتابه بمبلغ عشرة آلاف دينار؛ إذ اشتمل الكتاب على نحو ألف مادة لغوية، إضافة إلى نحو ألف ومئتي بيت شعر أمثلة شارحة لمواضع اللغوية^(٥). واقتصر اليزيديون - وهم بنو جلدة اللغوي إبراهيم بن أبي محمد اليزيدي - بكتابين^(٦) في علم اللغة من تصنيفه، وهما: كتاب ما اتفق لفظه واختلف معناه (في ٧٠٠ ورقة)، وكتاب آخر له عن لهجات العرب^(٧). كما كان يوصف بأنه شاعرٌ مُجيدٌ أيضاً.

(١) أظهر المؤرخون ارتباطاً في تحديد السنة التي توفي فيها الخليل، فقال بعضهم سنة بضع وستين ومئة، وقيل سنة (١٧٥هـ / ٧٩٢م)، والأرجح أنه توفي بالصرّة سنة (١٧٠هـ / ٧٨٧م). (المترجم)
(٢) لم يضع مقدسي حاشية يبين فيها مصدره هذا، لكنني أحسّه قد عاود وقيأت الأعيان لابن خلكان، ولب أدري ما إذا أراد مقدسي بالمصنّف الثاني، وعبارة ابن خلكان هي:

«اليزيديون يفتخرون بالكتاب الذي وضعه إبراهيم ابن أبي محمد المذكور في اللغة وسماه كتاب ما اتفق لفظه واختلف معناه، جمع فيه كل الألفاظ المشتركة في الاسم، المختلفة في المعنى، ورايته في أربع مجلدات، وهو من الكتب النقبسة، يدلّ على عناية علم مؤلفه وسعة اطلاعه، وله كذلك تراليف حسنة باعقة، وكذلك دية اليزيديين شعراً كتباً مشهورة مشكورة».

انظر: ابن خلكان، وقيأت الأعيان، ٦: ١٩٠. (المترجم)

(٣) لم يذكر القفطي ليزيدي المذكور أعلاه إلا كونه المسماة ما اتفقت ألفاظه واختلف معناه، فقط =

وامتدح أبو علي الفاي شرح [قسم بن ثابت بن عبد العزيز الأندلسي وأبيه ثابت] ^(٨٧) له [عريب] أبي غنيد في الحديث ^(٨٨). وكان علماء الأندلس قد جرحوا بما ذاع أن ذلك الكتاب ليس من تصنيف قاسم، بل نسبوه إلى شخص آخر مشرفي المشرب. وكان الموت قد غُيب قاسمًا قليل الانتهاء من كتابه. فأكملاه والده ثابت. وسمع الزبيدي [أبا علي] الفاي وهو يقول مخاطبًا أهل الأندلس

لم يؤلف بالأندلس كتاب أكمل من كتاب ثابت في شرح الحديث،
وقد طالعت كتبًا ألفت في الأندلس، ورأيت كتاب الخشن في شرح
الحديث وطالعتُه، فما رأيته صنع شيئًا، وكذلك كتاب عبد الملك بن خيب
(ت نحو ٢٣٨هـ / ٨٥٢م) ^(٨٩).

/ وهكذا كان ابن دُرَيْد يرى أن الفاي في روايته ربما قصد مصنفات أخرى ^(٩٠)
صُنِفَتْ في هذا الموضوع نفسه (أي غريب الحديث) في المشرق الإسلامي، بيد أن
الفضل ينبغي أن يُعزى إلى أبي غنيد، لكونه أول من صنف في هذا الموضوع ^(٩١).
وكان عبد الرحمن بن عيسى (ت ٣٢٠هـ / ٩٣٢م)، قد وضع كتابًا أسماه

والشَّكْل، وكتاب المُقْصُور والتَّمْدُود، وكتاب مَصادِرُ القرآن. وبلغ به إلى سورة الحديد، وكتاب بناء
الكعبة وأخبارها، وكتب المصادر ونوادر العرب [ذكره أبو المحاسن العموري في 'دور القبس'
(المترجم)]

(أ) ما بين حاصرتين من علي: [إذ إن السَّيَّاح لا يستقيم دون هذه الزيادة، ومن لوضح أن شُغفًا اعتور
عبارة مقدسي في هذا الموضوع] يتج إفا عن خطأ وقع من المؤلف سنة ٤٠٠، أو في أثناءه، وقد اكتتب ولم
يقطن له المؤلف. (المترجم)

(ب) لم يكن شرحًا لكتاب الغريب لأبي غنيد كما طُنَّ مقدسي، بل كان كتابًا مستقلًا في غريب الحديث
صُرِّف ثابت - وأبوه من بعده - عنايته على فوائد أبي غنيد وابن قُتَيْبَة من غريب الحفاظ الحديث
(المترجم)

(ج) قال الزبيدي:

والحال، محققين خمس «ولو قال إسماعيل، إنه لم ير بالمشرق كتابًا أكمل من كتاب
قاسم في معناه، لما رُفِّدَتْ مقالته على أن لأبي غنيد في هذا العلم فضل الشَّيْخ إليه»
انظر: الزبيدي، طبقات النحويين والمؤلفين، ٢٨٤-٢٨٥. (المترجم)

كتاب الألفاظ، وهو كتاب وضع لتأهيل الكتّاب المبتدئين الذين كانوا يرومون احترام صنعة الكتابة، وقال الوزير الأديب المعروف الصاحب بن عباد في شأنه:

«لو أدركته لأعرت بقطع يده ولسانه، لأنه جمع شذور العربية الجزلة المعروفة في أوراق يسيرة، فأضاعها في أفواه صبيان المكتب، ورفع عن المتأذنين تعب الدرس والحفظ والمطالعة»^(١٨٦).

وما انفك أهل البصرة يُفخرون أهل الأرض بهذه الكتب التي صنّفها علماء بصريّون، وهي: كتاب العين للتحليل في اللغة، والكتاب لسيّويه في النحو؛ وكتاب الجوان للجبّار؛ وكتاب القراءات للسجستاني (ت ٢٥٥هـ / ٨٦٩م)^(١٨٧). وكان الكتاب لسيّويه في النحو بمنزلة النصّ المؤسّس للعربية الفصيحة منذ دُوّن بها. واعتاد النحوي واللغوي الأندلسي، عبد الله بن محمّد بن عيسى وهو من أهل مدينة وادي الجحارة^(١٨٨)، ختمه كتاب سيّويه مرّة كل خمسة عشر يوماً. والخطّ أنّه استعمل هذا اصطلاح «ختمه»، وهو المصطلح نفسه الذي استعمل وصفًا لإتمام قراءة المصحف كاملاً، ومن ثمّ فقد وُضع الكتاب لسيّويه في المستوى نفسه مع القرآن^(١٨٩)؛ وذلك لقيمة كتاب سيّويه في العربية^(١٩٠).

وروى الشبكي -صاحب التراجيم- أنّ النحوي أبا يوسف القزويني (ت ٤٨٨هـ / ١٠٩٥م) كان قد جمّع عدداً كبيراً من الكتب في مصر إبان قحط أصاب أهلها، ومن ثمّ نقل تلك الكتب إلى بغداد، وكان بينها نسخة نفيسة من المصحف^(١٩١) أعدت خصيصاً تلبية لحاجات محدّثة للأدباء، حيث حدّد التأسخ آيات

(أ) أحال مقدسي هنا على: القفطي، إنباء الزاوة، ٢: ١٦٥. والحق أنّ هذه الفقرة ليست من العهد القفطي، بل نقلها محمّد إنباء الزاوة عن الضمدي، وأنشأها في حاشية له في سياق تحقيقه لنصّ القفطي، بل يشبه (المترجم)

(ب) تُعرف أيضاً بمدينة الفرج، وهي حاليّاً بلدة (Gundaya) في إسبانيا (المترجم)

(ج) لا يبدو لي أنّ مقدسي كان موثقاً في هذه المقارّبة اللغوية، والنتيجة التي قادته تلك المفارقة إليه مدعاة للذهشة! (المترجم)

(د) قال الشبكي.

«وأهدى إلى طام الملك أربعة أشياء لم يكن لأحد منها .. والزّاع مصحف بخط بعض الكتّاب»

بعينها تصلح لاستخدام كُتّاب الرسائل في كتابة رسائلهم، وللشروطين في وضعهم للوثائق الشرعية الرسمية^(١٨٧).

سادساً: حركة الكتب

تدفقت الكتب اليونانية من بلاد الرُّوم إلى بغداد على نحو كثيف في أعقاب رسالة أرسلها الخليفة المأمون إلى الإمبراطور البيزنطي، يسأله فيها إمداده ببعض الأعمال المتخبة من كتب اليونان القدماء ممّا هو محفوظ في مكتبت بلاده. وقبل الإمبراطور البيزنطي عرض المأمون بعد لأي، فأرسل المأمون ولداً كان فيهم سالم حازن دار الحكمة^(١٨٨). وهكذا منحت تلك الكتب المتخبة النجولية إلى بغداد دفعة لحركة الترجمة - التي بدأها والد المأمون، الخليفة هارون الرشيد - والتي أحدثت في النهاية انفجار نبع المعارف العربية الإسلامية.

انسابت الكتب منتقلة إلى جميع أرجاء العالم الإسلامي، فقد ظفر بها العلماء الذين خرجوا قاصدين مكة بنية الحج في أثناء رحلاتهم. فبعد أدائه لفريضه الحج عاد / أبو عبد الله محمد الغازي (ت نحو ٢٩٧هـ / ٩١٠م) إلى الأندلس وفي معيته [٨٢] عدد كبير من الكتب في الشعر واللغة والنحو والتاريخ^(١٨٩)، وهي الفروع الرئيسة في مناهج الدراسات الأدبية. وروى القفطي أن كتاب القراءات للنفوي الأندلسي أحمد ابن مطرف الطائي (ت نحو ٣٥٠هـ / ٩٦١م)، عرض للبيع في مجلدين في حلب^(١٩٠). وكان الطيب الأديب ابن الحسن البغدادي قد صنف بعض الكتب التي سرعان ما وجدت طريقها إلى نيسابور، بعضها من خلال أحد طلابه - خاصة - وكان يدعى عبد الوهاب، وكان من أهل تلك المدينة^(١٩١). كما أضحت نسخة ابن ولاد (ت ٢٩٨هـ / ٩١١م) من الكتاب لسيبويه، بعد عودة صاحبها من الأندلس للتدريس

المجودين بالخط الواضح، وقد كتب كاتبه اختلافاً للقرء بين شطوره بالخمرة، وتفسير عربي بالحقيرة، وإعرابه بالبرقة، وكتب بالذهب العلامات على الآيات التي تصلح للاقتراعات في اليهود والمكائنات، وبيت الوعد والوعيد وما يكتب في الثعازي والثعاني. وبالجملة: كتابة مصحف على هذا الوجه مدحاً مكرمة»
انظر: طبقات الشافعية الكبرى، ١: ١٢٢: ٥. (المترجم)

في مصر، إرثاً لاسمه، وبعد وفاة الابن، أصبحت تلك النسخة ملكاً لأحد الهواة من جماعة الكتب ويدعى الدقاق، الذي دفع مئة دينار ثمناً لورثة مالكها المصري، وبعد وفاة الدقاق أصبحت تلك النسخة إحدى مقتنيات مكتبة الورير أبي الفضل ابن القرات (ت ٣٩١هـ / ١٠٠١م)، وكان وزير الإخشيد^(١).

كما أرسل الملوك والأمراء الأندلسيون مبعوثيهم إلى المشرق بهدف جمع الكتب لمكتباتهم^(٢)، وأسهم التجار أيضاً في عملية نشر مصادر المعرفة تلك، إلا أن إسهامهم في هذه التجارة كان بحسب نزعة ونقمة معاً في آن واحد، إذ إنهم لما لم يكمروا من أهل الأدب، فقد كانت مصلحتهم في الاتجار بالكتب تقضي مصاعفة أرباحهم من بيعها إلى أقصى حد ممكن، وذلك من خلال تفريق الكتب متعددة الأجزاء، ثم بيع كل جزء منها على حدة، هنا وهناك في كل حذب وصوب. ومن ناحية أخرى، فإنهم لما كانوا غير مدركين دائماً لقيمة بضاعتهم، فقد كان توسع الأدباء عقد صفقات جيدة معهم، وكانت هذه هي الحال في تفسير المحنلي والنحري أبي مسلم محمد بن علي الأصمهاني (ت ٤٥٩هـ / ١٠٦٧م)^(٣)، حيث انتاع أحد التجار ذلك التفسير البالغ نحو عشرين مجلداً، وكان يجهل قيمته، ومن ثم باع كل جزء منه على حدة، فوجد بعضها طريقه إلى مصر، ووجد بعضها الآخر في الأندلس^(٤).

كما سادت المكتبات الخاصة الأخرى شعاعاً، وكذلك كانت حال المجلدات التي بلغ عددها زهاء عشرة آلاف مجلد كانت تضمها مكتبة الطبيب ابن الخطران، ولما لم يمس له أناء برنونه، فقد بيعت كتبه كتاباً كتاباً في مزاد علني^(٥). وكلف الفقهي صدقاً له بشراء بعض الكتب، وأوصاه بشراء تعليقه لابن أبي شاذان^(٦)، وهي تعليقة مشهورة في النحو^(٧) خاصة. وكان هذا الكتاب برواية مؤلفه قد انتقل خلال ثلاثة أجيال متعاقبة من تلامذته، فطلب الفقهي - الذي كان في حلب آنذاك عندما أتاه بيا وفاة آخر أولئك التلاميذ - من أحد أصدقائه شراء ذلك الكتاب مهما بلغ ثمنه،

(١) هو المعروف بـ «ابن مبرز» أو «ابن مبرزدا» (المرجم)

(٢) ابن الجني طاهر بن أحمد بن ناشاد الحموي لمصري (ت ٥٤٤هـ / ١٠٦٢م). (المرجم)

وكذلك كتاب التذكرة لأبي علي (يعني أبا علي الفارسي، ت ٢٨٨هـ / ٩٨٧م)^(١). ولما عاد الفطحي إلى مصر، أخبره صديقه أن كلا الكتائين قد استولى عليهما الملك الكامل (حكمه: ٦١٥-٦٣٥هـ / ١٢١٨-١٢٣٨م) لنفسه. وكان الملك الكامل معاصراً للملك الصقلي فريدريك الثاني. وعُرف عنه -أعني الكامل- أنه كان له قبل خاص للنحو، ولا سيما لأشبهات الكتب في هذا الحقل^(١٩٧).

(١) كذلك في الأصل الإنجليزي. وقد توفي أبو علي الفارسي سنة ٣٧٧هـ أثناء التاريخ الهجري المذكور أعلاه فهو تاريخ موثوق، واختلط الأمر على مقدسي فاشته في محل تاريخ وفاته وأثناء المكافئ الميلادي فصحیح. (المترجم)

الباب الثالث

التدريس: تنظيم المعرفة

الفصل الأول مكانة الأدب في تنظيم المعرفة الدينية



[٨٨]

/ أولاً: أقسام المعرفة

نُظِّمَت المعرفة في الإسلام الكلاسيكي في ثلاثة أنسام رئيسة:

(١) فنون الأدب العربي،

(٢) العلوم الدينية الإسلامية،

(٣) «العلوم الدُّخيلية» أو «علوم القدماء»، ولا سيَّما اليونان منهم.

لَمَّا تَذَكَّر ابن بَطلان (ت ٤٦٠هـ / ١٠٦٨م) معاصريه الذين أودَّت بهم فواجع النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، مثل أولئك المفكِّرون -الذين سُمِّاهم ابن بَطلان- هذه التَّفسيَّمات الثلاث الرئيسة للمعرفة التي نشأت بحلول القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي في الإسلام^(١). ويمكن تمييز هذه الأقسام الثلاثة في ثنايا المقالات العشرة في كتاب الفهرست لـ ابن النَّدِيم. فبعد أن تناول ابن النَّدِيم اللُّغات والأديان في المقالة الأولى من الفهرست، خَصَّصَ المقالتين الثالثة والرابعة لفنون الأدب، ثُمَّ أَفْرَدَ المقالتين الخامسة والسادسة للعلوم الإسلامية، ثُمَّ كَرَّسَ المقالة السَّابعة للعلوم الدُّخيلية. بينما تناول في المقالات الثلاث الأخيرة موضوعات غير ذات طبيعة إسلامية، وعُدَّت ذات أهمية ثانوية، كالأساطير والخُرافات والسحر والأديان الوثنية والخيِّمياء^(٢).

(١) الخيِّمياء (Alchemy) علمٌ قديمٌ كان يسعى للسيطرة على عناصر الأرض، بمرص نحويل المعادن الرخيصة إلى معادن نفيسة، وتركزت آمال الخيِّميَّائيين على اكتشاف حجر الفلاسفة الذي يمكن من =

وحاشي القلم من مما فعل ابن القيم، فقد قسم المعارف (١)، ابن خلدون حاشي
٣٩٥-٣٨٧هـ/ ٩٧٥-٩٩٧م) (٢) كتابه المستور، مفاتيح العلوم (٣)، ابن خلدون،
كؤس أو لا هما للعلوم الإسلامية وطوب الأدب، وبالحق من الأدب الأربعة العلوم
الذخيلة، وعلى هذا النحو فإن تنظيمه لمحقول المعرفة جاء تحت قسمين رئيسين لا
ثلاثة أقسام. ولا يظهر مثل هذا التقسيم أن فنون الأدب كانت تهيأ إلى العلوم
الذخيلة إلى جانب العلوم الإسلامية، بل شكّلت فنون الأدب إلى جانب كونها
جزءاً من القسمين المذكورين آنفاً. فسما منفصلاً للمعرفة في حد ذاتها، فكانت
حقلاً مستقلاً، بحيث كان يؤسح الطلاب متابعة دراساتهم المتقدمة على مستوى
الدراسة العالية، كما كانت الحال في القسمين الآخرين، وكان لأساندة الأدب
أصحاباً (ومقرضها صاحب) تخرجوا تحت إشرافهم، أسوة بما كان يجري في
القسمين الآخرين (٤). وفي هذا الحقل المستقل، الذي أطلق عليه اسم الأدب، كان
يكنم مجال الدراسات الإنسانية.

ثانياً: مصطلحات الدراسات الأدبية

لطالما استعملت المصطلحات التالية في حقل الدراسات الأدبية على مرّ السنين،
(٨٩) وهي: / الأدب، الآداب، الأدبيات، أنواع الأدب، ضروب الأدب، فنون الأدب، علم
الأدب، علم الآداب، العلوم الأدبية، علم العرب (٥)، علوم العربية، العلوم العربية،

خلاله تحويل المعادن الزخيفة إلى الذهب. ولم تمارس الخيمياء استناداً إلى مفاهيم معددة عن
تركيب المعادن وعلاقتها ببعضها بعضاً، بل مريست -لقرون- دون أن تضيف سوى أقل القليل من
المعارف عن تركيب المواد على الأرض، وذلك بسبب القناعة الزاسخة حول انتماء جميع العناصر
الطبيعية إلى العناصر الأربعة الرئيسة (الهواء - الماء - التراب - النار)، وكذلك بسبب دخول الفلسفة
مكوناً رئيساً من مكونات الجماء، وهو ما أدى بدوره إلى الخصم من وصيد الحرية القائمة على
التحريب لصالح التأمل النظري المصحوب باحتقذات الباطنية والممارسات السحرية، حتى غلب
هذا على صفة الخيميائي. ومع ذلك فقد برز من بين أولئك الخيميائيين عدداً من العلماء الذين
أسهموا بصيب في نظور علم الكيمياء الحديث، انظر تفصيلاً: سيرل أيدون، فقهولية العلم، (بيروت:
دار الساقي، ٢٠٠٧). (المترجم)

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، والضواب: (ت ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م). (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، وأطن مقدسي أراد «علم العربية». (لمترجم)

علم الإنسان، علوم الإنسان. والخط هنا أن هذه المصطلحات من شأنها أن تصرف الذهن إلى العربية الفصحى - فنياً ولغوياً - عند العرب القدماء. والخط أيضاً أن صيغة الجمع كانت الصيغة السائدة في المصطلحات التي أطلقت على دراسات الأدب، أو الدراسات الإنسانية التي يمكن أن نطلق عليها اسم فنون الأدب (*studia adabiyā*).

وصف ابن سينا تلك الكيفية التي رُتبت بها الكتب في مكتبة سوح بن منصور [الساماني]. ويمدنا هذا الوصف - مقارنةً مع مختلف حقول المعرفة الأخرى - بفكرة جيدة عن ماهية حقل الأدب. قال ابن سينا:

«فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض. وفي بيت منها كتب العربية والشعر، وفي آخر الفقه، وكذلك في كل بيت كتب علم مفردة»^(١).

على هذا النحو، استخدم ابن سينا اصطلاحاً: العربية والشعر بمعنى الأدب، وعلمها حقلاً مستقلاً من حقول المعرفة.

ثالثاً: التعاريف والخصائص والنطاق

لم يتفق الكتّاب دائماً على فروع الدراسات التي تندرج تحت مصطلح الأدب، كما يتضح لنا من دراسة نالينو (Nallino) لهذا المصطلح^(٢). وإن عدد تلك الفروع - يقول نالينو - تروح بين أربعة وأربعة عشر فرعاً. واستعمل مصطلح «التأديب» للإشارة إلى التعليم الذي تلقاه الطالب في فترة التعليم الأولية، والتي تلقى خلالها دروساً في فنون الأدب.

أنهى الشَّير بن مُنير - وكان مديماً لعبد الرحمن الدَّاخل (خلافته. ١٣٨-١٧٢هـ/ ٧٥٦-٧٨٨م) - مرحلة التأديب في قرطبة قبل أن يقوم بالرحلة إلى المشرق ليكمل دراسة العلوم الدينية^(٣). وقيل: إن المفصل الضبي (ت نحو ١٧٠هـ/ ٧٨٦م) تخصص في النحو والشعر واللغة (الغريب) وإيام الثَّامس^(٤).

ودكر خلف الأحمر (ت ١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، في كتابه المسمى المقدمة في النحو، أن الإلمام بمبادئ النحو له قيمته في الشعر والخطب وكتابة الرسائل^(٥). والخط أن

هذه الرواية العائدة إلى منتصف القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، تضمنت المجالات الرئيسية لفنون الأدب. وذكرت حقول المعرفة التي كانت محل اهتمام الجُمُحي (ت ٢٣٢هـ/ ٨٤٦م) كالشعر والأخبار -أي التاريخ- مصحوبة بالتفسير التالي: «وهما من جملة علوم الأدب»^(٩٠). أمّا المجالات التي كانت محل اختصاص المازني (ت ٢٤٨هـ/ ٨٦٢م)، فقد أدرجت على غرار تلك الحقول الخاصة بالمتفصل الضبي، كالنحو والشعر واللغة (الغريب) والسير^(٩١). ونقل عن الجاحظ قوله: إنه لما كان مولعاً بدراسة الشعر، فقد تنقل من شيخ إلى آخر ليجد أن معارفهم بهذا الحقل إنما اقتصرت على الغريب، أو على الإعراب، أو على ما تضمنته من الأخبار -أي التاريخ- أو على أيام العرب وأنسابهم. / وما أن نرغ الجاحظ من تسمية فنون الأدب تلك، حتى أودف قائلاً:

«لَم أَظْهَرْ بِمَا أَرَدْتُ إِلَّا عِنْدَ أَهْلِ الْكِتَابِ: كَالْحَسَنِ بْنِ وَهَبٍ
(ت نحو ٢٤٧هـ/ ٨٦١م)^(٩٢)، وَمُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ الْمَلِكِ الزُّيَّاتِ (ت ٢٣٣هـ/ ٨٤٧م)^(٩٣)».

ولمّا سأل الهاشمي -الذي وصل البصرة وآلى عليها في عام ٢٧٦هـ/ ٨٨٩- ٨٩٠م- أبا حاتم السجستاني من علماءكم؟ أجابه السجستاني بأسمائهم والحقول التي يزوا فيها، مثل: النحو، اللغة، الأخبار (التاريخ)، الفقه، كتابة الشروط، الحديث، علوم القرآن^(٩٤). وروى الأديب المبرّد، في مقدّمة كتابه المسمّى الكامل، أنه جمع ضروباً من الأدب: الشعر، والشعر، والأمثال، والمواعظ، والخُطب، والرسائل^(٩٥).

ووصف أبو بكر الصولي بأنه كان عالماً في مختلف فنون الأدب. ونسب إليه

(٩٠) فات مقدسي، توثيق رواية الجاحظ، وتمامها.

«طلبت علم الشعر عند الأصمعي فوجدته لا يحسن إلا غريبه، فزجعت إلى الأحفش فوجدته لا يتيسر إلا إعرابه، فتقطعت على أبي غنيمة فوجدته لا يقل إلا ما اتصل بالأخبار، وتعلّق بالأيام والأنساب، فلم أظفر بما أردت إلا عند أهله الكتاب».

كالحسن بن وهب، وسجند بن عبد الملك الزيات».

انظر: ابن زريق القيرواني، المُعلّمة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الجيل، ١٩٨١)، ٢: ١٠٥. (المترجم)

النحوص في هذه الحفول. النحو واللغة والتاريخ والشعر وعلم الكتابة^(٩١). وعرف الزنخشري (ت ٥٣٨هـ / ١١٤٤م) تخصصات الأدب على النحو التالي:

«علوم الأدب ... علومٌ يحتز بها عن الخل في كلام العرب لفظاً وكتابة»

ثم طفق يقسمها إلى مجموعتين:

«منها أصول وهي: اللغة، والصرف، والاشتقاق، والنحو، والمعاني، والبلاغة، والبيان، والبديع، والقروض، والقوافي، ومنها فروع، وهي: الخط - أي الإملاء - وقرض الشعر، والإتشاء والمحاضرات، ومنه القوارخ»^(٩٢).

وذكر ابن عقيل في سيرته الذاتية - في ثانيا حديثه عن تحصيله الأدبي - الوعظ وأضاف إليه ما يلي: النحو والأدب والشعر والترسل^(٩٣). وسرد أبو البركات الأنبري حقول الأدب على النحو التالي: النحو واللغة والصرف والعروض والقوافي وصنعة الشعر وأخبار العرب وأنسابهم^(٩٤).

وتجاذب بن ممتاني (ت ٦٠٦هـ / ١٢٠٩م) - وكان أدبياً قيطياً، تعود أصوله إلى مدينة أسبوط، وتولى الوزارة في العصر الأيوبي - أطراف الحديث ذات يوم مع رفقة كانت معه، ودار الحديث عن النحاة الذين يفنون أعمارهم وهم عاكفون على النحو، لا يتعدونه إلى غيره من فنون الأدب؛ لاقتصارهم في السعي عليه، وإعمالهم التأم للبلغة والشعر والتاريخ واللغة والزوايات... إلخ. فعلق ابن ممتاني قائلاً:

«هؤلاء مثلم مثل الذي يعمل الموازين وليس عنده ما يزن فيه، فيأخذها غيرهم فيزن فيها الدر الثمين، والجوهر الفاخر، والذبابير الحمر والجواهر البيض»^(٩٥).

وأدرج السكاكي (ت ٦٢٦هـ / ١٢٢٩م) في كتابه مفتاح العلوم قائمة به أنواع الأدب التي تناولها، وهي: «الصرف، وعلم خواص تركيب الكلام، / والإعراب، [٩٦]

(٩١) أخال مقدسي يؤم إلى أحد كتب الصولي الذي أفرقه في هذا الفن المذكور أعلاه، وهو كتاب أدب الكاتب. (المترجم)

والمعاني والبيان، والقروض والقوافي (ولم يذكر اللغة، على الرغم من أنه تعرض لها)^(٢٢٠).

١) ياقوت [الحوي] بين الإنسانية والمدرسية

ترجم ياقوت [الحوي] للأدباء الذين تخصصوا في فنون الأدب، وهم: النحويون، واللغويون، والشابون، والقراء، والأخباريون، والمؤرخون، والنساحون، ويائعو الكتب، والحطاطون، وأصحاب الرسائل المجموعة، والمخطباء، والكتاب، «وكل من صنف في الأدب تصنيفاً» على حد قوله^(٢٢١). كما أفرز مصنفًا مستقلًا خصّصه للشعراء. ولخط ياقوت أن أكثر الأدباء المبرزين - أي أكثر الإنسانيين - غلب عليهم الجمع بين قرض الشعر وسبك النثر؛ لذا فقد قرّر ياقوت أن يعالج سير الشعراء من الأدباء الذين جمعت أشعارهم في دواوين، واكتسبوا شهرتهم من خلال أشعارهم، في كتاب مستقل. ول سوء الطالع فقد هذا الكتاب، بيد أن كتابه الذي أفرده لتراجم الأدباء الذين قرؤوا الشعر أيضًا - [لأنهم اكتسبوا شهرتهم من مجالات آخر من الأدب - قد وصلنا. وهكذا استطرد ياقوت قائلاً: «ففي هذين الكتابين أكثر أخبار الأدباء من العلماء والشعراء»^(٢٢٢).

واعذر ياقوت - نوزعًا - عن أنه بدؤ وقته في أمور كان الانصراف عنها إلى غيرها من الدين وفرائضه - أولى له، بقوله:

«وإن الله - جل وعز - جعل لكل علم من يحفظ جملته، وينظم جوهريته، والمرء مبشر لما خلق له. ولست أنكر أنني لولزمت مسجدي ومصلاي، واشتغلت بما يعود بعاقبة دنيائي في أخراي؛ لكان أولى، وبطريق السلامة في الآخرة أخرى، ولكن طلب الأفضل معقود، واعتماد الأخرى غير موجود. وخبك بالمرء فضلًا أن لا يأتي محظورًا، ولا يسلك طريقًا مخطورًا»^(٢٢٣).

وما أن فرغ ياقوت من قوله هذا حتى عرج على الأهمية التي تحظى بها فنون الأدب، فهي كالتمهيد لعلوم الدين، ولا غنى عنها للفوز في الآخرة، محتجًا في ذلك بخجة معروفة؛ وهي أن الإحاطة بقواعد الإعراب تقي القراء مغبة الوقوع في الكفر،

وعلى سبيل المثال يجزأ بعض القراء - مخطئين - كلمة «رسوله» عند قراءتهم الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِرِئَاةٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾^{١١١}، ولصواب يقتضي ردها.
وفي نهاية مقدمة كتابه، يمدنا ياقوت بلمحة عن عالم الأدب كما لوراه رأي العين:

«اعلم - حباك الله بحسن رعايته، وأمدك بفضل هدايته - أن هذا العلم من العلم ليس من بابة من يطلب العلم للمعاش، أو ليحصل / الزينة والرشاش،^{١١٢} ولا من رغبات من ينظر فيه وقلبه يجول في طلب المحصول، فهو يسأل عما يتفق. ولا هو مما يشق في المدارس، أو يناظر به في المجالس. إنما هو علم الملوك والوزراء، والجلّة من الناس والكبراء، يجعلونه ريعاً لفلوهم، ونزعة لشوئهم، ترتاح إليه أرواحهم، وتشتمل عليه أفراسهم، فهو ربح النفوس النفيسة، ورأس مال العلوم الرئيسة»^{١١٣}.

ونول ياقوت العلوم الرئيسة، أي: ما يجب على المرء أن يتفقه من جهد في سبل تحصيل العلوم الشامية، مثل: الفقه، والعقيدة، والطب.

وبعد أن أعرب ياقوت عن ورّعه وتقواه، أن له الألوان كي يفسح المجال لحقيقة ما يعتقده بشأن مكانة الأدب في مواجهة مزاحميه من «حقل العلوم الدينية، أعني لفقه وطريقة النظر المدرسية، والصّحيج الذي أثارته المناظرات الضاحجة التي كانت تُمقد في عوِص مسائله. أمّا الأدب، فهو على التّقيض من ذلك، فهو لبّ لتهذيب؛ إذ إن الأدب يتحرّك في أجواء من الأبهة وأناقة أهل الحضرة، وعالمه هو عالم الملوك والوزراء والكُتّاب وعِلّية القوم من أولي المناصب وأهل البراعة والمولعين باللّغة وأفانينها، الذين نالوا أسمى مراتب الشرف في بلاط الملوك. وحيث المِظنة وسُرعة البديهة، والتأثّق في الهندام والجزالة في الخطاب كالعملة المتدوّلة في ذلك العالم. وعندما يتعلّق الأمر بكتاب ياقوت - الذي يعصّ بسجلّ فعاليات الأدباء على مدار تاريخ الإسلام حتى عصر مؤلّفه - لا سَع القارئ أن يُخطئ فهم مغزى رسالة ياقوت قطّ.

قد يبدو -عند قراءة البقرة المذكورة آنفاً- أن ياقوت كان يضع العلوم الدينية في مرتبة عالية، بعيدة عن مجال تأثير الأدب المتوضع، مما يجعل من الأدب مجرد خادم صاغر. بل إن ياقوت -في واقع الأمر- عدّ دراسة الفقه لأهل المدارس مفتقرة إلى رهافة الحسن، كما أنها مفتقرة أيضاً إلى القدرة على الحركة في أجواء الفصاحة الأدبية الزوحيانية. لقد مالّ شاعر ياقوت -بوضوح- إلى جانب الأدب. ونقلت تلك البقرة تلميحاً نكت عن بعض الثغور من اللغة الحسنة والجدل والمناظرة. والحظ أنه في ثنايا إعراب ياقوت عن تقديره لدراسات أهل المدارس، استحضّر النحو فحسب بوصفه خادماً لهم، وغضّ الطرف عن مجموعة كاملة من فنون الأدب، والتي كان النحو مجرد أداء ونقطة انطلاق إليها. كان هذا رأي ياقوت الذي يبرز بوضوح من خلال المثال الذي ضربه على انقراء الخاطئة للقرآن، حيث بقي الإمام بالإعراب من معبّة الوقوع في الخطأ.

دُرب طلاب المدارس من الفقهاء بعناية، وتلقوا الرعاية في المدارس التي استندت إلى الوقف. في حين كان الأدباء أناساً عصاميين في المقام الأول، وتباينت ممتلكاتهم من الجرق البالية إلى الثروات الطائلة، ثم معاناة الفقر مجدداً. لكنهم لم يفتقروا إلى يد المساعدة قط. فقد ظهرت الكتب التي وضعت الأدباء خاصة نُصِب عنها. وأضحى الأدب العربي ملاذاً للقراء النهمين من أصحاب الهمم العالية، الذين التهموا الكتب التهاماً، وحفظوا محتوياتها، مع رغبة شديدة في المعرفة انتابت تلك النفوس الثوّاقة. بحث أولئك عن المخطوطات فابتغوها أو انتسخوها لأنفسهم، وأقاموا مكتبات منها. وصُنّت الكتب التي وضعت أولئك الذين علموا أنفسهم بأنفسهم في الاعتبار، / وتناولت أقسام المعارف وتصنيفاتها، والمصطلحات الفنية [١٣] في مختلف مجالات التعليم. وكانت هذه الكتب بمنزلة خرائط حقيقية حدّدت المتطقة غير المألوفة في الحقول المعرفية التي ولّج إليها المبتدئ حديثاً، فرسّمت خطوطاً واضحة لتحديد حدودها، خلال المناطق التي سبق المبتدئ إليها، ومن ثمّ كانت اليد التي أمسكت بقباه، فقادته خطوة بخطوة، ومن حقل إلى الحقل الذي يليه.

احتوت قائمة حقول الأدب في كتاب ضياء الدين ابن الأثير المسمى العنل السائر على تلك الحقول التي شاعت في القوائم الأخرى. وجاءت تلك الحقول التي عدها ضياء الدين ضرورية لتأهيل الكاتب والشاعر والأديب على النحو التالي: النحو (الإعراب والصرف)، اللغة، وأيام العرب، والأمثال، والخطب، والرسل، والشعر، والقرآن والحديث (الكتاب والسنة)، والعروض والقوافي^(١).

٢) الأدب عند ابن الأكماني

قدّم ابن الأكماني (ت ٧٤٩هـ / ١٣٤٨م)، في فقرة من كتابه المسمى إرشاد الفاصد إلى أسنى المقاصد، تعريفًا للأدب وحدًا لنطاقه، وهو ذا نصّ ابن الأكماني:

«الأدب: هو علم يُتعرف منه الثّناء عمّا في الضّمان بأدلة الألفاظ والكتابة، وموصوغة اللفظ والخطّ. ومنفعته إظهار ما في نفس إنسان ما من المعاني وإبصّاله إلى شخص آخر من النوع الإنساني حاضرًا كان أو غائبًا. وهو جلّة اللّسان واللّبان، وبه يتميّز ظاهر الإنسان على سائر الحيوان. وثمّ ابتدأت به لأنّه أوّل أدوات الكمال، ولذلك من عرّبي عنه لم يهتمّ بعيره من الكمالات.

وتتخصّر مقاصده في عشرة علوم، وهي: [١] علم اللغة، [٢] وعلم التّصريف، [٣] وعلم المعاني، [٤] وعلم البيان، [٥] وعلم البديع، [٦] وعلم العروض، [٧] وعلم القوافي، [٨] وعلم النحو، [٩] وعلم فوائين الكتابة، [١٠] والقراءة. وذلك لأنّ نظره إمّا في اللفظ أو الخطّ.

واعلم أنّ هذه العلوم في العربية لم تؤخذ عن العرب قاطبة، بل عن الفضحاء البلغاء منهم، وهم الذين لم يُخالطوا غيرهم كثيرًا، وكثافتة، وبعض تميم، وقيس، وغيلان، ومن يُضاهيهم من عرب الجحّاز وأوساط نجد.

فأما الذين صاّقوا^(٢) التعجم في الأطراف / فلن نُعتبر لغاتهم وأحوالها

[٨٤]

(١) الأرقام الواردة في هذا المتن بين مقوفاًين هي من وضع مقدسي في شاي ترجمته لهذا النص، وذلك

لحصر فروع أدب عند ابن الأكماني، فليشبه. (المترجم)

(ب) المصانعة: المقارنة والمواجهة (المترجم)

في أصول هذه العلوم، وهؤلاء كَجَمْعٍ وهندان وخولان والأزد لمقاربتهم
الحبشة والزنج، وطليق وعُشَان لمخالطتهم الرُّوم بالشام، وعبد القيس
لمجاورتهم أهل الجزيرة وفارس. ثم أتى ذوو العقول السليمة والأذهان
المستقيمة فرَبُّوا أصولها وهذَّبوا نصولها حتى تفرَّزت إلى غاية لا يُمكن
المزيد عليها^(٢٧).

إنَّ ما يعنيه مصطلح أدب معقَّد حقًّا، وهو يدور حول عدد من المعاني، ويظهر
منها معنيان أساسيان في رواية تصف خروج أبي رياش البصري (ت ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ -
٩٥١ م) عن آداب المائدة، لمَّا لَبَّى دعوة الوزير المهلبى للتَّشَاء. فبعد أن تمحَّط
أبو رياش وبصق في متدليل له، تناول زيتونه وضغطها بين أصابعه بشدَّة إلى الحدِّ
الذي طارت معه سواة تلك الزُّيتونة فأصابت وجه مضيئه. وعلَّق صاحب ترجمة
أبي رياش بالقول: إنَّ الوزير «تعجَّب من سوء أديمه، واحتملَه لأدبه»^(٢٨).

وأمدَّنَا المَقْرِي (ت ١٠١٤ هـ / ١٦٣٢ م)^(٢٩) في كتابه المسمَّى نفع الطَّيِّب من
غُصْن الأندلس الرُّطيب بمحتويات الأدب المشهور الذي اشتمل - وفقًا له - على:
التَّاريخ والنَّظم والنَّثر ومُسْتَظَرَفَات الحكايات التي عدَّها أنبل علم في نظر أهل
الأندلس^(٣٠).

وأدرجت بعض أنواع الأدب التي تطلَّبت أمثلة واضحات - أعني الشُّواهد - على
النحو التالي: اللُّغة والصُّرف والإعراب، البلاغة من المعاني والبيان والبيدع،
والعروض والقوافي^(٣١). وساد شعور قوي لِبَيْن الأدباء بأنَّ أنواع الأدب المذكورة
أنفًا ما كان ينبغي لها إلَّا أن ترتكز على أسس صلبة، أي على العربية الفصيحة، في
قلب الجزيرة العربية، حيث النَّقاء الذي لم تشبه أو شابه العُجَّة.

رابعًا: الأدباء طبقة مثقفة

كان الأدباء على دراية تامة بأنَّهم يشكِّلون طبقة في المجتمع. نرى الأصمعي
(ت ٢١٣ هـ / ٨٢٨ م)^(٣٢) يذكُر من بين السِّتة نفر الذين لا تُخطِئهم الكأبة «خليط أدباء

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، والضُّواب ١٠٤١ هـ. (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، والضُّواب ٢١٦ هـ / ٨٣١ م. (المترجم)

ولا أدب له»^(٣١). وأشار أصحاب كتب التراجم غالباً إلى المفكر بوصفه واحداً من أهل الأدب^(٣٢). وروى [أبو حيان] التوحيدي أن علي بن الجهم (ب ٢٤٩هـ / ٨٦٣م) سمع وهو يمدح أبا تمام الشاعر، فقبل له: إن أبا تمام لو كان أحياه لما راد على ذلك. فردّ علي قائلاً: إن أبا تمام وإن لم يكن أخوه نراه، فإنه أخوه في الأدب. ثم أنشد أبياتاً ثلاثة / كان أبو تمام قد قالها فيه، هو ذا عَجَزَ البيت الأخير منها: «أدب أقمناه»^(٣٣) [٩٥] مقام الوالد»^(٣٤).

خامساً: الفصاحة لبُّ الأدب

قال الأحنف بن قيس (ت ٧٢هـ / ٦٩١ م): «رأس الأدب المنطق»^(٣٥). وقال ابن المقفع (ت ١٤٢هـ / ٧٥٩م) في كتابه المسعى الأدب الصغير: «كلُّ الأدب بالمنطق وكلُّ المنطق بالتعليم»^(٣٦). وقيل: إن رجلاً قال لخالد بن صفوان: «ما لي إذا رأيتمكم تتذكرون الأخبار، وتتذاكرون الآثار، وتتناشدون الأشعار، وقع عليّ النوم؟ قال: لأنك حمارٌ في مِسالخ إنسان»^(٣٧). ونُسب إلى عمر بن الخطاب (حلاقة: ١٣ ٢٣هـ / ٦٣٤-٦٤٤م) قوله: «تعلّموا العربية فإنها تُبَيِّنُ العقل وتزيد في المروءة». ونُسب إلى الأصمعي قوله: «من قعد به نسبُه نهَضَ به أدبه»^(٣٨).

وقيل: إن الحسن بن سهل (ت ٢٣٦هـ / ٨٥١م) - وكان وزير المأمون - نصّح أبناءه قائلاً:

«يا بني تعلّموا الطُّنْق، فإنَّ فضل الإنسان على سائر النِّهائم به، وكلّمَا كُنْتُمْ بِالطُّنْق أَحْدَقْ، كُنْتُمْ بِالْإِنْسَانِيَّةِ أَحَقَّ»^(٣٩).

وذكر ابن عبد ربه لأندلسي (ت ٣٢٨هـ / ٩٤٠م) قولاً لرجل مجهول:

(١) قال أبو تمام يمدح علي بن الجهم: [الكامل]

إن يُكَدَّ مطرُف الإخاء فإِنَّا

أو يخطف ماء الوصال فمأوتنا

أو يمترق نسبٌ يؤلف بيتنا

نفقد ونسري في إخاء نال

غذبٌ تحدو من غمام واحد

أدبٌ أقمناه مقام الوالد

(المترجم)

(ب) هو مصنفه الزُّبيري. (المترجم)

ولا يستغني الأديب عن ثلاثة واثنين: فأما الثلاثة: فالبلاغة والفصاحة وحسن العبارة. وأما الاثنان فالعلم بالآثر والحفظ للخبر^(٩٥).

ولمّا سئل ابن العميد (ت ٣٦٠هـ / ٩٧٠م) - وكان وزير ركن الدولة البُزْجِي (٣٣٥-٣٦٦هـ / ٩٤٧-٩٧٧م) - عن سبب الترامه الصمت عندما ذكّر أحدهم الأديب المشهور الجاحظ سوء في حضرته، فردّ الوزير، الذي كان هو نفسه يُعدّ آخر سلسلة الأدباء البعاطم، حتى إنه لُقّب بـ الجاحظ الثاني:

«لم أجد في مقابلته أبلغ من تركه على جهله. ولو وافقته ويئيت له لنظر في ثبّه وصار بذلك إنساناً يا أبا القاسم، فكُتب الجاحظ تُعلّم العقل أولاً، والأدب ثانياً، ولم أستصلحه لذلك»^(٩٦).

وترجم الزُّيَدي (ت ٣٧٩هـ / ٩٨٩م) للأديب المُرُود، فنثته بصفات عُذّت الغاية (٩٦) عند كلّ أديب، وهي: غزارة الأدب، / وكثرة الحفظ، وحسن الإشارة، وفصاحة اللسان، وبراعة البيان، وملوكية المجالسة، وكرم العشرة، وبلاغة المكاتبة، وخلّوة المخاطبة، وجودة الخط، وصحة القريحة، وقرب الإفهام، ووضوح الشرح، وعذوبة المنطق^(٩٧).

وفي مقدّمة كتاب تراجيمه، عرّض الزُّيَدي لثُغْطَين مهتَين فيما يتعلّق بالأدب، هما: (١) تفضيل الله الإنسان على سائر خلقه بنعمتي العقل والفصاحة. (٢) جعله العربية أعذب الألسنة مخرّجاً، وجعله الإعراب حيلة للسان^(٩٨).

واستشهد [أبو حيّان] التّوحّيدي بقول حكيم مجهول قائلاً:

«العلوم ثلاثة: علم يرفع، وعلم ينفع، وعلم يُزيّن. الزّافع الفقه، والنّافع الطّبيب، والمزيّن الأدب»^(٩٩).

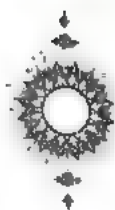
وتُمثّل بأبيات للشاعر أبي الفتح البُستي (ت ٣٦٣هـ / ٩٧٣-٩٧٤م): [السيط]

| | |
|----------------------------------|--|
| يا خادِمَ الجِسمِ كم تشقى بخلفته | لتطلّب الزّبح ممّا فيه خسرانُ |
| أقبل على النّفس واستكمل فضائلها | فانت بالنّفس لا بالجِسمِ إنسانُ ^(١٠٠) |

سادساً: فوائد الأدب

ذكر ابن الهذيل الأندلسي (كان حياً ٧٦٣هـ / ١٣٦١م) ثلاث فوائد للأدب في مصنفه المسمى عين الأدب والنباسة وزين الحسب والزباسة:

- (١) إنَّ الأدب يقي صاحبه نَعْرَةُ الجَهِل.
- (٢) يَهْدِبُ النَّفْسَ، وَيَكْبَحُ جَمَاحَهَا.
- (٣) يَكْسِبُ صَاحِبَهُ الثَّرْوَةَ فِي أَثْنَاءِ سَعْيِهِ لِاِكْتِسَابِ الْمَضَائِلِ^(٤٠).



الفصل الثاني علاقة الأدب بالنقل: الحديث والفقه

[٩٧]

/ أولاً: الأدب والنقل

استندت الدراسات الأدبية إلى النقل، وكذلك فعلت العلوم الدينية الأخرى، ولا سيما علم الحديث. ويتضح هذا الرباط بين الأدب والحديث في قائمة قوائمها أربعة أفراد، ذكروا بوصفهم من آلاء الله على الإسلام، وهم: الشافعي، وابن حبل، ويحيى بن معين (ت ٢٣٣هـ / ٨٤٧م)، وأبو عبيد القاسم بن سلام. وذكر كل منهم بيلاته في الإسلام. فأما الشافعي، فلجعله السنة النبوية أساساً للتشريع في الإسلام. وأما ابن حبل، فلبثاته في فترة خلق القرآن في أيام المأمون، ولولاه لكفر الناس. وأما يحيى بن معين، فلتحريره صحيح الحديث من شوائب الوضع؛ وأما أبو عبيد فلمصّفه في اللغة، الذي فسر فيه المعاني الصحيحة لغريب الحديث، ولولاه لأفحش المؤمنون في الخطأ. كان الشافعي وابن حبل الفقيهان العظيمان، من أهل الحديث، وهما اللذان بافحا عن السنة النبوية، المنقولة من خلال الحديث، بوصفها -هي والقرآن- المصدريين الملموسين للتشريع. وكان يحيى إمام علماء الحديث. وكان أبو عبيد إمام أهل اللغة، وصاحب كتاب الغريب المصنف الذي طبقت شهرته الآفاق، وتنازل معاني الكلمات الغريبة في الكتاب والسنة^(١٦).

إن إدراج عالم لغوي في تلك القائمة تصرف -إن دل على شيء- فإنما يدل على الشرف الذي أسبغ على هذا التخصص المرتبط بالعلوم الدينية. وعلى هذا النحو، طبقت المعايير المستخدمة للحكم بالأصالة والصحة على العالم المشتغل بالعلوم الدينية واللغوي على قدم المساواة، وكذلك على العلماء في فنون الأدب الأخرى.

ويتضح هذا الطباق في تراجم العلماء، حيث ذُكرت الصفات عينها التي استُخدمت في الإشارة إلى السمات الشخصية للعلماء من كلتا المجموعتين على حد سواء، فعلى سبيل المثال، نُعت كلا العالمين بـ: الثقة، والمأمون، والصّدوق... إلخ. وكذلك استُعملت مصطلحات: الزاوي وارتواية وصفاً للعلماء في حقل الحديث، وللأدباء في مختلف فنون الأدب، ولا سيّما الشعر والأخبار^(١٧).

وكما هي الحال في علم الحديث، أفاد الأدب من سلسلة من الرواة -أعني [٩٨] الإسناد- لإقامة الإسناد في الروايات أو في غيرها من /حقول الأدب. فعلى سبيل المثال، نُقل الحو منذ البدء من حلال سلاسل من الثقل المتعاقبين، جاءوا على النحو التالي: علي بن أبي طالب (ت ٤٠هـ / ٦٦١م) -وكان ابن عم النبي محمّد [ﷺ] وصهره- ثمّ أبو الأسود الدؤلي (ت ٦٩هـ / ٦٨٨م)، ثمّ عنبسة بن معدان (ت ١٢٠هـ / ٧٣٨م)، ثمّ ميمون بن أقرن (ب ١٢٥هـ / ٧٤٣م)^(١٨)، ثمّ عبد الله [ابن أبي إسحاق] الخضرمي (ت ١٢٧هـ / ٧٤٥، أو ١١٧هـ)، ثمّ عيسى بن عمر (ت ١٤٩هـ / ٧٦٦م)، ثمّ الخليل بن أحمد (ت ١٦٠هـ / ٧٧٦م)، ثمّ سيبويه (ب ١٨٠هـ / ٧٩٦م)، ثمّ الأخفش الأوسط (ت ٢١٥هـ / ٨٣٠م)^(١٩). كما استُخدم الإسناد أيضاً في رواية كتب اللغة، بإقامة الرواية الشفهية الصحيحة من مصنف الكتاب مروّزاً بالرواة الذين رَووا الكتاب عنه؛ فعلى سبيل المثال روى ابن السكيت (ت ٢٤٣هـ / ٨٣٧م) المصنّف اللغوي المشهور والمسّمَى إصلاح المَظنق، الذي رواه عنه ثعلب الكوفي، والأخفش الأصغر (ت ٣١٥هـ / ٩٢٧م) في بغداد، وعنهما روى الناس الكتاب^(٢٠).

وعلى الرغم من أن كثيراً من فنون الأدب كانت تشاكل حقل الحديث، فإن قوة الطرد المركزي التي نشأت د حل حقل فنون الأدب دَفَعَت بالأدب نحو علوم الفلسفة، حيث أُنشِج مبدأ السّماع أو الرواية الثّقة الطّريق إلى الدّراية أو الفهم والاستيعاب، وهو عين ما حدّث أيضاً مع الفقه. فلما سأل التّبريزيّ [أبا الغلاء] المعريّ عن أسانيد الكتب التي قرأها عليه، ردّ عليه المعريّ بأنّه لا يكثر للرواية،

(١) كذا في الأصل الإبلجيزي، والضواب: ميمون الأقرن. (المترجم)

فإذا كنت الرواية غرضه فليبحث عنها عند غيره، ولكن إن كانت الذرية مقصده فعلى الرُحْب والسَّعة. بيد أن هذا الميل إلى إبراز المصنوع واستيعابه، على حساب الشكل والثقل السَّهمي، قد شاع بالفعل بين علماء الأدب قبل وقت طويل من عصر المعري في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي.

روى القفطي أنه قرأ، في مقدمة كتاب البُشتي (ت ٣٤٨هـ/ ٩٥٩م)^(١)، قائمة بالمصادر التي جمَّع منها المصنَّف مادة كتابه، وقوائمها مؤلفين، مثل: الأصمعي وأبي عُبيدة [مَحْضَر بن المثنى] (ت بين ٢٠٧-٢١٣هـ/ ٨٢٢-٨٢٨م)، وأبي عُبيد [القاسم ابن سلام]، وابن السكيت، وغيرهم، ويعد فراغه من ذكر أسماء أولئك المؤلفين وكتبهم، قال البُشتي إنه ضَمَّن كتابه ما استخلصه من كتبهم، وربما انتقده بعض النَّاس؛ لأنَّه أسند إلى هؤلاء العلماء دون سماع. ثم علَّل البُشتي فعلته على النحو التالي:

«وإنما إخباري عنهم إخبارٌ عن صُغفهم، ولا يُزري ذلك على من عَرَف
الْقَتَّ من السَّمين، وميَّز بين الصَّحيح والسَّقيم، وقد فعل مثل ذلك
أبو ثُرَاب (ت نحو ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م)^(٢) صاحب كتاب «الاعتقَاب»^(٣)، وإنَّه
روى عن الخليل بن أحمد، وأبي عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ/ ٧٧١ أو
١٥٧هـ) والكسائي، وبينه وبين هؤلاء فترة، وكذلك الثَّعْلَبِي، روى عن
سَيِّئويه ولأصمعي وأبي عمرو، وهو لم ير منهم أحداً»^(٤).

/ تمسك علماء الحديث - من جابهم - بالرواية الشَّفهية، وعذَّوا الحديث [٩٩]
صحيحاً استناداً إلى شخص المصنَّف^(٥)، أمَّا على الجانب الآخر، لم يكن بوسع
الأدب اتباع هذا النهج دائماً؛ وذلك بسبب اشتماله على التعلُّم الذاتي. وكانت رواية
المرء تقتضي الدُّراسة على شيخ، ولَمَّا لم يكن بوسع طُلَّاب الأدب إقامة هذه العلاقة

(١) يعني: أب حامد أحمد بن محمد الحارونجي البُشتي. (المترجم)

(ب) الإيماة إلى محمَّد بن الفرج بن الوليد الشَّعْرَاني المشهور بكنية «أبي ثُرَاب المُفَوِّي». (المترجم)

(ج) الإيماة إلى أصحاب المصنَّفات الحديثية الذين استقوا الحديث شفهياً ودونوا، وتوثق عليهم تطبيق
معايير الجرح والتَّعْدِيل والحكم على صحة الحديث، كفعل مالك في الموطَّأ وأصحاب الكُتُب
السَّنة، وغيرهم. (المترجم)

الشخصية داتماً فلم يكن بوسع الجميع تحمّل ذلك، كما لم يرغب جميع طلاب الأدب في أن يدرسوا وفق هذا النهج. وأدّى الافتقار النسبي إلى الوقف في التخصصات العالية من الأدب إلى نشأة التعلّم الذاتي. وأدّى التعلّم الذاتي بدوره إلى التخفّف من القواعد المتعلقة بالرواية الشفهية، التي لم تعد معيار الأصالة الوحيد، وأولى عددٌ كبيرٌ من العلماء عنايته للموضوع في حدّ ذاته^(أ). بينما كان يجري -تدريجياً- الاعتراف باكتساب العلم من الصُّحُف (Textual scholarship) وبأولئك الصُّحُفِيِّين^(ب) الذين علّموا أنفسهم بأنفسهم (Autodidacts) في المجالات التي اتقنوها وتمكّنوا منها.

ثانياً: الأدب والحديث

ناقش العالم المتفنّن الشيوطي (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٥م) -في مصنّفه اللغوي المسمّى المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، والذي تناول علوم العربية بإراء علم الحديث- مصطلح «حافظ»، وذكر أنّ علم الحديث وعلم اللّغة بمنزلة نهزين تدفّقا من وادٍ واحد^(١). والحافظ -عموماً- هو رجلٌ استطاع حفظ ما تعلّمه عن ظهر قلب، كما انطبّق المصطلح أيضاً على حفظة القرآن.

كان لمنهجيّ الأدب والحديث كثيرٌ من القواسم المشتركة، فقد تدفّقا من وادٍ واحد معاً بالفعل، ولكن ذلك كان إلى حدّ معين فحسب، ثم أخذ مسار كلٍّ منهما في التّباعّد عن الآخر. ففي سياق علم الحديث، كان الشُّغل الشّاغل للعلماء جمع أكبر قدر ممكن من الروايات لحديث النبي ﷺ أو فعله أو تقريره. وبالمثل، شرّع أهل اللّغة في جمع كلّ الموادّ اللّغوية التي استطاعوا جمعها من العربية الفصحى من أفواه العرب، في أثناء سعيهم لفهم لغة القرآن، وأحاديث النبي ﷺ.

وكان الشعر الجاهلي المصدر الأمثل للغة العرب، ثمّ السنة العرب أنفسهم بعده،

(أ) يعني على حساب الشكل الممنّثل في الرواية الشفهية. (المترجم)

(ب) أي: الذين حصلوا العلم من الصُّحُف (أي المتون) بقراءتها مباشرة، وليس عن طريق الرواية الشفهية. وفي أمثال العرب. «لا تأخذ العلم من صُحفي، ولا القرآن من مصحفي». (المترجم)

ولا سيما تلك القبائل التي لم تتأثر لغتها بلغات الأعاجم المجاورين^(١٠٩). وعقب تلك المرحلة من التعليم التي أطلق عليها تأديب، أي: التدريب في فنون الأدب، كان الطالب يقضي في شبه جزيرة العرب فترة امتدت أحياناً لسنوات طوال، وكانت تلك المرحلة تُسمَّى الرحلة، ثم ما لبث الرحلة أن أضحت عادة متبعة في الإسلام، في المشرق والمغرب على حدٍّ سواء^(١١٠).

وكان ينبغي على الطالب، سواء في سياق علوم الحديث أو علوم اللغة، أن يدرس النحو، وفي سياق فنون الأدب كان ذلك شرطاً لا غنى عنه *Condino sine qua non*، فدرُس النحو في مرحلة التأديب. وقيل: إن حماد بن سلمة قال: «مثل الذي يطلب الحديث ولا يعرف النحو مثل الحمار عليه مخلاة ولا شعر فيها»^(١١١)؛ إذ إن النحو مفتاح فهم الحديث، والحديث - عند فهمه حقَّ الفهم - هو باب الفقه، فمعنى كلمة الفقه محضُ الفهم والاستيعاب. ويوصفه تشريعاً، تطوَّر الفقه / بفضل جهود علماء اللغة بما لا يقاس. وروى أن صبيّاً طلب من عالم في الحديث أن يأذن له بالدراسة عليه، فنصحه العالم أن يُتمَّ حفظ القرآن أولاً، فأجابهُ الصبيّ «قد حفظت القرآن». فلما امتحنه الشيخ وجده كما قال، فنصحه الشيخ أن يتعلَّم الفروض^(١١٢)، فأخبره الصبيّ أنه تعلَّمها، عندئذ قال له الشيخ: «اذهب وتعلَّم النحو»، فأخبره الصبيّ أنه تعلَّم النحو قبلهما، عندئذ قبل الشيخ ذاك الصبيّ في جملة طلابه^(١١٣).

(١٠٩) كذا في الأصل الإنجليبي، وهو خلاف المصدر؛ ففي المصدر نصح الشيخ الطالب بتعلُّم «مراعي»

(أي علم الموارث)، وروىهم مقدسي فظنها العروص، فترجمها على هذا النحو: "legally prescribed"

"religious duties". (المترجم)

(ب) في المصدر: العربية بصفة عامة، لا النحو خاصة، قال ابن الجوزي في المنتظم.

«خَرَّجَنَا أَبُو الْغَنَاءِ مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ قَالَ: أُنِيبُ عَبْدَ اللَّهِ بْنِ دَاوُدَ الْحَرَبِيِّ، فَقَالَ: مَا جَاءَ

بِكَ؟ قُلْتُ: الْحَدِيثَ. قَالَ: إِذْهَبْ تَحْفَظِ الْقُرْآنَ. قُلْتُ: قَدْ حَفِظْتُ الْقُرْآنَ. قَالَ: اقْرَأْ

«وَرَأَيْتُ عَنْهُمْ ثَأْنُوحَ» [يونس: ٤٧١]، فَقَرَأْتُ عَلَيْهِ الْخُشْرَى حَتَّى انْقَضَتْ، فَقَالَ: اذْهَبْ

الآن فَتَعَلَّمِ الْمَرَافِقَ. قُلْتُ: قَدْ تَعَلَّمْتُ الْجَدَّ وَالضُّلْبَ وَالْكَبَر. قَالَ: فَأَيُّمَا أَقْرَبَ إِلَيْكَ

ابْنُ أَحِبِّكَ أَوْ ابْنُ عَمِّكَ؟ قُلْتُ: بَيْنَ اخِي. قَالَ: وَلِمَ؟ قُلْتُ: لِأَنَّ اخِي مِنْ أَبِي وَأَبِي

عَمِّي مِنْ جَدِّي. قَالَ: إِذْهَبِ الْآنَ فَتَعَلَّمِ الْعَرَبِيَّةَ. قُلْتُ: عَلِمْتُهَا قَبْلَ هَذَيْنِ. قَالَ: لَمْ قَالَ

عَمْرُ بْنُ الْحَطَّابِ حِينَ طَوَّسَ: يَا لَللَّهِ، يَا لِمُسْلِمِينَ! لَمْ تَتَعِ بِكَ وَكَسْرَ هَمْزٍ؟ قُلْتُ =

تُتبع منهج الأدب في التعليم منهج تحديث عن كتب، فقد سافر الطالب تعرض واصبح، وهو لقاء كبار الشيوخ في مختلف نواحي بني سوا يعيشون فيها؛ كما أراد أيضاً من اللقاءات انعابرة والمصادفة في أثناء السفر، ولا سيما الاجتماع في أثناء الحج. وارتحل طالب الأدب أو الحديث من بقعة إلى أخرى بهدف جمع مآذنه، وعلى التخصّص من دارس الفقه - الذي درس في إصار اختصاص شيوخ الفقه داخل مدارس الفقه - حتى طالب الحديث أو الأدب أدواته معه، مثل: المنجبر، والدفر، وانتسخ نفسه نسخاً من أمّهات الكتب التي رغب في اقتنائها في مجال تخصصه، من الرواة الثقات المجازين برواية تلك المصنّعات.

وربما يجدر بنا هنا أن نستشهد بتجربة القاضي أبي الفرج البصري، سبيلاً لتوضيح عملية نقل هذه الكتب القروية روية موثوقة، فقد انتهى البصري - للمرة الأولى - بالنحوي أبي غالب الوايطي، المعروف باسمه ابن بشران، كما كان يُعرف به ابن الخالة أيضاً (ت ٤٦٢هـ/ ١٠٦٩-١٠٧٠م)، وذلك في واسط في عام (٤٤٨هـ/ ١٠٥٦-١٠٥٧م)؛ لكن اجتماعهما لم يدم طويلاً، فلم تستطع الفرصة للطالب كي يطرح أسئلته على الشيخ. ومع ذلك، ففي اجتماعهما الثاني، في عام (٤٦٠هـ/ ١٠٦٧-١٠٦٨)، كان في معية القاضي ثلاثة كتب، وهي: الحماسة (مختبرات أبي تمام من الشعر الجاهلي)، وديوان المتنبي، وغريب الحديث لأبي عبيد. وقصّ القاضي نبأ اجتماعه بابن بشران، مبتدئاً إياه بطلبته:

«أما الشيخ، لا بد من قراءة أحد هذه الكتب عليك، ثم استجارتك»^(١)
جميع ما ترويه من كتب لأرويه عنك. فوقع الاقتصار على الحماسة؛ لأنها أصغر حجماً من الآخرين.

١ - فتح لك ثلاثة على الشيخ، وكبره على الاستعانة والاستعارة، فقد نوح حدث
أحدًا حدثت^(١)

(المترجم)

(١) الاستعارة، حسب الإحادة، وإجادة نصريح خطي تحتفلها برواية بعض محدث أو رواية نصوص غير محدثة سلفاً، كان يقول الشيخ «أجزئك رواية كل ما أرويه». فيقول المتحفل عن هذا الصريح: «أجوري فلان رواية كذا وكذا». (المترجم)

فبدأت بقراءته عليه يوم الجمعة رابع عَشَرَ جُمادى الأولى سنة ستين وأربعمئة (٢١ مارس / آذار ١٠٦٨ م)، رسالته عن إسناده فيها فقال: قرأتها على أبي الحسين علي بن محمد بن عبد الرّحيم بن دينار، عن أبي القاسم الحسن بن بشر الأمدي الكاتب (ت ٣٧١ هـ / ٩٨١ م)^(١٠٠) عن أبي المُطَرِّف الأنطاكي عن أبي تمام. قال: وسمعتها أيضًا من أبي عبد الله الحسين بن علي بن الوليد الدحوي - وكان صاحبًا لأبي علي الفارسي - / عن أبي رياش أحمد بن أبي هاشم عن أبي مُطَرِّف الأنطاكي عن أبي تمام. فسألته عن روايته لكتب الأدب، فذكر الشيء الكثير^(١٠١).

[١٠١]

كان يؤسع الطالب أن يدرس لفترات طويلة من الزّمن على بعض الشُّيوخ، كما فعل الأصمعي مع سفيان الثوري (ت ١٦١ هـ / ٧٧٨ م)، حتى إن الأصمعي ذكر أنه سمع منه ثلاثين ألف حديث^(١٠٢). وشرّع الطالب في جمع الحديث في شُرُخ الضُّبّا، فقد قيل: إن أبا حاتم السجستاني بدأ في جمع العلم وهو إذ ذاك غلام^(١٠٣). وشجّلت الأحاديث - مثلها في ذلك مثل موادّ الأدب - في الدُّفَاتر للمحفظ. وقيل: إن النحوي الكِندي التّبرقي (ت ٣٥١ هـ / ٩٦٢ م) كَتَبَ الحديث والنحو فأكثر^(١٠٤). وكان العلماء قد كرهوا كتابة الحديث في صدر الإسلام، وفُسِّر السُّمعاني هذه الكراهة بأنها كانت نتاجًا لَقَلْبِي انتاب أولئك العلماء؛ خِشْيَة اخلاط الحديث بالقرآن. ولكن - وفقًا للسُّمعاني - ما أن تبدّدت تلك المخاوف - وذاك بسبب زيادة معرفة النّاس بالقرآن ولا شك - حتى أُذِن بكتابة الحديث. ومع ذلك، لم يعتمد العلماء على المصنّف المكتوب قطّ، ولكنهم ما اعتكروا يحفظون منه^(١٠٥). وكان النصّ المدوّن - دائمًا - عُرضَةً للخطأ، بيد أن النصّ الذي تم حفظه عن ظهر قلب على نحو سليم - وكان يُستَرَجَع دومًا كالصلاة الروائية - ظلّ نصّه صحيحًا.

تقاسم حقل الأدب منهج الرواية الصحيحة نفسه مع علوم الحديث فيما يتعلق بالنصوص. والمثال التّالي الذي نسوفه متعلّق بسماع وزد في كتاب من كتب الأدب، فقد انتسخ ياقوت النوصلي الخطيب (ت ٦١٨ هـ / ١٢٢١ - ١٢٢٢ م)^(١٠٦) - وكان نحويًا

(١) كذا في الأصل الإنجليزي، والضواب: (٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م). (المترجم)

وحفظه مسجولاً إلى مدرسة الخطاط المشهور ابن الهيثم (ت ٤٢٣هـ / ١٠٣٢م)،
٤١٣هـ / ١٠٢٢م) من نسخة كان الحوي ابن الخشاب قد انتسحها، وكان عليه
سماع بخط الشاعر الجاحل (ت ٢٥٠هـ / ٨٦٤م) ^{١٠} وهو دانيه:

«قرأت هذا الكتاب على القاضي أبي سعيد التبريزي (ت ٣٦٨هـ /
٩٧٩م)، ورواه لي عن مُسنِّح بن الحسين بن أخت أبي حنيفة الذبوي
(ت ٢٨٢هـ / ٨٩٥م)، وذكر أنه قرأه على خاله أبي حنيفة وقرأ عليه بهذه
الزوايه كتاب الأنواء، وسمعت قراءة عليه ورواها على أبي عبد الله الحسين
ابن هارون القاضي الصفي بهذه الزوايه أيضاً، وقرأه أبي أحمد عبد السلام
ابن الحسين الصري، وسمع أبو الحسين التميمي، وسمع الشريف
المرتضى أبو القاسم (ت ٤٣٦هـ / ١٠٤٤م). نقله أحمد بن أحمد في
خُمادى الآخرة سنة إحدى وعشرين وخمسمئة» ^{١١}.

١١٠٢ / ونم سماع آخر، أيضاً بخط ابن الخشاب، وحُد على طهر المخطوط نفسه،
وسخه ياقوت:

«قرأ جميع هذه المجلدة - وعدّها سبع عشرة كُرّاسة، على الشيخ يحيى
ابن الحسين بن أحمد بن النّاء (ت ٥٣١هـ / ١١٣٦م)، من أولها إلى البلاغ
المقاس لنسخة الخالغ بروايته عن أبي القاسم علي بن أحمد السّري، إجازة
عن (أبي) عبد الله الضّبي، وإجازة عن مُسنِّح بن الحسين عن أبي حنيفة -
عبد الله بن أحمد بن أحمد بن الخشاب، في مجالس آخرها يوم الأحد سابع
رجب من سنة سبع وعشرين وخمسمئة، والفاقي وجادة (ب)؛ لأنه لم يُقابل
بالمُسْمُوع من الضّبي. وأثبت بحمد الله نقل المذكور جميعه ياقوت بن
عبد الله في سابع رجب من سنة ستٍّ وستّمئة بمدينة القوصل» ^{١٢}.

من شأن المثال السابق أن يوضح أن كتب الأدب لم تُرو دائماً على نحو رسمي
من خلال السّماع. وروى القفطي أنّ محمّداً بن أحمد النّيسابوري (ت ٣٣٥هـ / ٩٤٧م)،

(أ) فأت مقدسي ذكر عنوان هذا الكتاب، وهو كتاب انبيات أبي حنيفة الذّنبوري، ووفقاً للقفطي فقد
يُوجد هذا السّماع على الجزء الأوّل منه. (المترجم)

(ب) الوجادة الثّقل عن كتاب ما دون رواية عن مؤلّمه أو روايه، وذلك بعض الظّهر عن المعاصرة أو القدم،
وكأن المتحمّل بكّ وجادة يقول: «وجدت في كتاب فلان» أو «قرأت في كتاب فلان». (المترجم)

الملقب بالأديب، روى المصنفات في الأدب من خلال السماع، وهذا يعني أن ثقة أديباء آخرين لم يفعلوا ذلك^(١٨). وكما ذكرنا آنفاً، سأل الثبريزي [أبا الغلاء] المعري عن أسانيده في رواية الكتب التي كان يرغب في قراءتها عليه، فأخبره المعري (ت ٣٦٣هـ/ ١٠٥٧م) أن كل ما لديه له هو الذرية فحسب^(١٩). ووفقاً للمبرّد، لم يدرّس أحد قط كتاب سيبويه في النحو على مؤلفه، ومع ذلك، درّس النحوي الأخفش الأوسط هذا الكتاب، وكان من بين طلابه النحوي الجرمي (ت ٢٢٥هـ/ ٨٢٩م)، أي بعبارة أخرى: فإن الكتاب لسيبويه -وهو المصنف الذي طمّنت شهرته الآفاق- لم يرو رواية موثوقة قط، ومع ذلك، فقد استمرّ -عبر القرون- الكتاب في النحو العربي ومن جهة أخرى، روى السيرافي شرحه على كتاب سيبويه من طريق مؤلفه؛ وعمر أبو الكرم ابن الدباس (ت ٥٠٠هـ/ ١١٠٦م)^(٢٠) حتى حصل شرفاً يُحسد عليه، فضلاً عن الزبح الماذي؛ لأنه صار صاحب أعلى إسناد^(٢١) لشرح السيرافي على كتاب سيبويه^(٢٢).

وتتضح مسألة تدفق نهري الأدب والحديث -منذ العصور المبكرة- من الوادي نفسه، على نحو أكثر، من خلال شيوخ العلوم الدينية، والذين كانوا -بدورهم- من كبار العلماء في اللغة والشعر. وكان هذا هو حال شعبة بن الحجاج الأزدي (ت ١٦٠هـ/ ٧٧٦م)، الذي كان أول من رتب الحديث منهجياً في البصرة، كما روى الشعر أيضاً. وروى أن الشافعي قال: «لولا شعبة، لم يُعرف الحديث في العراق»^(٢٣). كما ذكره النسائي (ت ٣٠٣هـ/ ٩١٥م) -وهو صاحب أحد كتب الصحاح الستة في الحديث، المرتبة على مدار أبواب الفقه^(٢٤)- بوصفه أحد الثقات الثلاث لعلم رسول الله ﷺ، إلى جانب مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٦م)، ويحيى بن سعيد القطان (ت ١٩٧هـ/ ٨١٢م). وجهر الأصمعي بالقول إنه لم يعرف أحداً أعلم بالشعر من شعبة^(٢٥).

(١) الإسماعيلي، أو غلغلة الشدة عند القدماء. كان يعني أن الزاوي المنحصر للرواية هو صاحب أنصر

سلسلة من الروايات بينه وبين الزاوي الرئيس. (المترجم)

(ب) يعني أنها، أي الكتب الستة، لم تُرتب وفقاً للمسايد (المترجم)

٢٠٠١ / وعلى الرغم من أن حقل المعرفة الرئيسي تدفقا من الوادي نفسه، حصل اختلاف أهدافهما على تناعد مساريهما في الأخير؛ إذ كان مفهوم الزوابة أرفع قيمة عند علماء الحديث؛ كونه ضرورياً لقد الحديث، إلا أنه لم يكن كذلك عند الأدباء، الذين سرعان ما أظهروا أمارات نبتت عن إهمال الزوابة. فإلى جانب العجل المتزايد نحو التعلم الذاتي، صرف علماء الأدب عنايتهم للدراسة، التي كانت ضرورية لتنمية مهاراتهم في معالجة الموضوعات والأفكار فعلى سبيل المثال، قيل: إن عالم الحديث عمرو بن عون الواسطي (ت ٢٢٥هـ / ٨٤٠م)^{٧٣} استبدل مُسْتَمْلِيهِ (وَرَّاه)؛ لأنه كان يلحن، واستعمل ورائاً درس أعمال الأدب والشعر، إلا أنه افتقر إلى الخبرة في نسخ مصنفات الحديث. فلما أُملي عليه صَحَّف ذلك الوراق في أسماء الزوابة فكتب «هَشِيم» بدلاً من «هُسَيْم»، و«حَصِين» بدلاً من «حُصَيْن». فأنعم عمرو فكره ثم قال: رُدُّونا إلى الوراق الأول؛ فإنه وإن كان يلحن، فليس يمتنع (يعني لا يُصَحَّف أسماء الزوابة في الإسناد). ها هنا لدينا سلسلة من الاختلافات الجذرية بين الحديث والأدب: فالمحدث، في خضم تحزيه الدقة في الرواية، كان يسعه التسامح مع اللحن، وذلك على النقيض من الأديب الذي - في ثنايا سعيه لتحقيق العربية الفصيحة الخالية من أوشاب العُجْمَة - كره اللحن في اللغة.

نكص بعض العلماء عن دراسة الحديث مفضلين حقل اللغة وعلومها، وكانت بعض تلك الحالات - عند الاستدكار - مشهورة. فهذا سيئويه، الذي بدأ حياته المهنية طالباً للفقهِ والحديث، ثم ما لبث أن أضحى ورائاً لحَمَّاد بن سَلْمَة، شيخ الحديث والنحو، فدعا أُملي عليه حمَّاد الحديث، وبخه لأنه كان يلحن^(١)، فقير سيئويه مجاله. وأتجه ضوب الخليل بن أحمد، ليصير صاحباً له، ويحتشد للدراسة النحو^(٢). وذلك أبو عُبَيْد [القاسم بن سلام]، استهلَّ حياته بالعمل مؤدِّباً، ثم ما لبث ثابت بن نصر بن مالك الخُزاعي (ت ٢٥٧هـ / ٨٧١م) أن عيَّنه مؤدِّباً لولده. ولما عيَّن ثابتُ والياً على طرسوس، نصب أبا عُبَيْد قاضياً عليها طيلة فترة ولايته التي

(١) الخطُّ أن مقدسي قد ذكر في الفقرة السابقة مباشرة أن علماء الحديث ساءوا مع اللحن، يساء كره اللعويون اللحن في اللغة فكأنما ناقص نفسه بهذا الاستشهاد. (المترجم)

ناهرت نعاميه عشر عاماً، فقل أبو عبيد هذا المنصب، وأهمل دراسة الحديث تماماً^(٧٧).

ومع ذلك، ظلّ البحث حارباً عن الرواية الصحيحة في حقل دراسات الأدب، كما ينضح من المثال التالي، حيث كان علم الباحث عن السماع أفضل بالكتاب. فياناً بعلم داوي الكتاب المُجاز بروايته. وهكذا سعى الزياشي (ت ٢٥٧هـ / ٨٧١م) لسماع كتاب سيبويه، فقرأه على الماربي (ت ٢٤٨هـ / ٨٦٢م)، واعترف الماربي صراحة بذلك بقوله: «قرأ الزياشي الكتاب عليّ، لكنه أعلم به مني»^(٧٨).

وتوضّح الرواية التالية موقف العالم الأديب من علماء الحديث فقد روى المُبرّد أنه في أثناء رياره له لموضع احتجاج المجانين، مرّ على سجين كان يحلس على سجادة نطيفة، مستقبلاً القبلة. فلما أراد المُبرّد أن يجتاز به ناداه الزّحل [أي المجنون] قائلاً:

«سبحان الله! أين السلام؟ من / المجنون، أنا أم أنت؟» [قال المُبرّد]:
«استحييت منه فقلت: «لسلام عليكم». فقال «لو كنت ابدأت لا وحت علينا حسن الرّد عليك. على أنّا نصرف سوء أدبك إلى أحسن الجهات من الغدرا لأنه يقال: إنّ لمدّاخيل على القوم ذهشة. احلس - أعزك الله - عندنا، وأوماً إلى خصير وحل ينفضّه كأنه يوشع لي، فعزمت على اللّؤن منه، فناداني ابن أبي حُمَيْضَة القَيْم عليهم - «إياك إيّاك!» فأحجّمت في ذلك، ووقفت ناحية استعجلت مخاطبته. فقال لي وقد رأى معي محبّة: «يا هذا، أرى معك آلة رجلين أرحو أن لا تكون أخدّهما، أتجالس أصحاب الحديث الأغثاء، أم الأدباء أهل النحو والشعر؟» قلت: «الأدباء»^(٧٩).

وقيل: إنّ الحوار طال بينهما في الشعر، وتبادل المجنون والمُبرّد الأخبار، وانتهى ذلك الحوار باعتراف المجنون بظُرف المُبرّد وفصاحته، ولم يتركه المجنون إلّا بعد أن أسدى النصيحة له بقوله: «صُنْ نَفْسَكَ عَنِ الدُّخُولِ إِلَى هَذِهِ الْمَوَاضِعِ»^(٨٠).

(٨٠) أحال أن مقدسي فهم قول المجنون. «صُنْ نَفْسَكَ عَنِ الدُّخُولِ إِلَى هَذِهِ الْمَوَاضِعِ» أي: تجنب مجالس المحدثين ما وبِغْتِكَ ذلك، بدلالة قوله - أعني مقدسي - «سَطَرْتُ» وتُكْسِرُ هَذِهِ الرُّوَايَةَ - بكل تأكيد - اردراء المُبرّد لمجرّد الرواية. «لَا أَنِّي أَرَى أَنَّ الْمَجْنُونِ إِنَّمَا أَرَادَ «مَوْضِعَ الْمَجَانِينِ» =

وتعكس هذه الرواية - بكل تأكيد - إدراء الضرر لـ الرواية إذا جاءت مجردة، وهو المنهج الذي اتبعه ثعلب؛ زميله المبرز ومنافسه الذي كان يروي الأبواب وأبواب الشعر عن فحول الشحا، إلا أنه لم يعامر قط بالنظر في النحو وحوض عمار مسائله في الواقع، جسد ثعلب والضرر أزمة مبهجة في الأدب، نشأت في غمار معمي الأدباء لتحقيق التوارد بين الرواية والذرة. وعلى الرغم من أن الأدباء أظهروا الميل للذرية (أعني العقل والفهم)، فإن الرواية (النقل) ظلت منهجهم، مثلهم في ذلك مثل علم الحديث في مهجه. وكان التحديث منهج الأدب، مثله في ذلك مثل علم الحديث. وأطلقت على مادة هذا العلم أيضًا الحديث، وكان هذا الاصطلاح يعني واسطة النقل التي نقلت من خلاله سنة النبي ﷺ، أعني كلماته وأفعاله وتقريراته. ومرادف الحديث هو الخبر، وهو مصطلح استعمل في حقول الحديث والفقه والأدب على حد سواء. ويُعرف الخبر عادة بأنه «الذي يدخله الصدق أو الكذب»، ومن ثمَّ يعني نأ أو بياناً أو شهادة. وفي الحديث بعد الخبر - اصطلاحياً - ما يشمل على معلومات مستقاة من النبي ﷺ. أمّا في الفقه، فإنَّ الخبر - اصطلاحاً - يعني معلومات تقود إلى حكم الشرع في مسألة ما. وأمّا في الأدب، فإنَّ الخبر هو مثال بياني، أي شاهد لاستخدام الأدباء، ويعني مصطلح خبر - في الأدب - الرواية، أو الأخبار، أو الحكاية، أو القصص؛ وعلى هذا النحو، استنق اصطلاح خبر اصطلاح (Novella)، أي «رواية»، الذي ظهر في عصر النهضة (Renaissance) الإيطالية، والذي ستعرض له لاحقاً.

[١٠٥] / ظهر العداء بين علمي الحديث والأدب منذ وقت مبكر من تاريخ الإسلام، فتم عدد كبير من الروايات التي تُشير إلى وجود مثل هذا العداء. فقد قيل: إنَّ المحدث الزاهد ابن سيرين^(٧١) كان يبغيض النحويين، الذين قال فيهم: «لقد بغض إليا هؤلاء المسجدة». وكانت خلفته الدراسية مجاورة لحفلة النحوي ابن أبي إسحاق (٣٩-١٢٧هـ/ ٦٥٩-٧٤٥م)^(٧٢).

= لا مجلس الحديث، فكأنما قال المجنون للضرر «لا أراك هنا ثانية»، إلّا أنني لا أحزم بخط مقدسي. فالسياق يحتمل تفسيره لذلك الرواية على هذا النحو أيضاً. (المترجم)

(١) كذا في الأصل الإنجليزي، والصواب: (٢٩-١١٧هـ/ ٦٥٠-٧٣٥م). (المترجم)

وحاء في رواية أخرى أن طلاب الحديث سرفوا على أبي عبد البصاري (ت ٢١٥هـ / ٨٣٠م)، مما جعله يحذر منهم فكان إذا أفل طلاب الشعر والعربى والأخبار على حلفته، لم يعر البصاري استأفا إلى عليه أو خنته الملقاة حائنا؛ وإذا أنفل طلاب الحديث، أسرع البصاري إلى جمع أغراضه معا ووضعها على مفزعه منه^(٨٠) وروى حماد الكاتب أنه عندما كان ورقفه يدرسون الشعر على سمالك بن حرب، كان إذا قدم طلاب الحديث، أظهر سمالك الإقبال على طلاب الشعر وقال لهم: «هؤلاء [يعني طلاب الحديث] ثقلاء»^(٨١). وثمة رواية أخرى عن الشيع سمالك نفسه، مؤداها أنه عندما كان يقبل عليه طلاب الشعر والحديث معا، كان سمالك يعبر انتباهه إلى الشعراء قائلا لهم: «سلوا فإن هؤلاء ثقلاء»^(٨٢). وكان أبو خليفة - وكان مدرسا للغة والشعر - يكنى البغص لطلاب الحديث، وإذا أقبلوا، في أثناء تدريسه طلاب الأدب، كان يصرف انتباهه إلى طلاب الأدب، وينسبر إلى القادمين الجلد عليه، قائلا: «هؤلاء غثاء»^(٨٣).

وعلى الرغم من أننا لا ينبغي لنا أن نأخذ هذه الروايات على عجلتها - أو كما يقال باللاتينية (*Cum grano salis*)، ولا سيما أن أصحابها انتسبوا إلى أهل الأدب - فإن تلك الروايات تعكس - مع ذلك - موقفًا عامًا من الازدراء المتبادل بين الأدباء والمحدثين، أولئك الذين تشاركوا التبغ الذي انتبق من الوادي نفسه، لكن مسازيهما أخذوا في التباعده، بسبب الاختلاف في النظرة الفكرية والتوجه.

ثالثاً: الأدب والفقه

ثمة رواية تُعزى إلى عبد الملك بن مروان (خلافته: ٦٥-٨٦هـ / ٦٨٥-٧٠٥م)، وكذلك إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز (خلافته: ٩٩-١٠١هـ / ٧١٧-٧٢٠م)، بحثان فيه العلماء على دراسة النحو بالطريقة نفسها التي درسوا بها الشن والعراض (علم الموارث)^(٨٤). وأثنى الخليفة عمر بن عبد العزيز على عبید الله بن عتبة الهذلي (ت ١٠٢هـ / ٧٢٠-٧٢١م)، وكان أحد الفقهاء السبعة المشهورين في المدينة؛ لذكائه وأدبه. وكان الهذلي شاعراً مجيداً، أورد أبو تمام أشعاره في الحماسة، وكذلك فعل أبو الفرج الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ / ٩٦٧م) في كتابه المسقى الأغاني^(٨٥).

يكمن التمييز الجوهرى بين الأدب والفقه في الموضع الذى كان يشعلا من
 القيس، ومن ثم من تنظيم العملية التعليمية وكما دلت على ذلك حصص الفقه - الذي
 أقامه الشافعى ليكون عقيدة شرعية - بالولاء الفصاحة فى محاسن الأدبية وكان
 الفقيه هو الدكتور الوحيد، والمعلم المحار له، في عهد العبيد، وذلك لافتقار
 حقول المعرفة الأخرى كافة للدكتوراه، بما في ذلك الحقول وعلى هذا أعز
 السحوي نفسه للتدريس لما استشعر أنه على استعداد للاستطلاع بذلك. وهذا هو
 الشب في تواتر إسماء تلك النصبعة بالتروى قل الاندفاع إلى الرياسة في حفل
 فنون الأدب. وتعد المصطلحات في الحقول الأخرى سوى الفقه - مؤشرا دقيقا
 في هذا الضد؛ إذ كان العمل تصدر الفعل المستعمل وصفا لقبام شخص ما
 بإعداد نفسه للتدريس، وقد أطلق على هذا الشخص متصذر، وهي صيغة اسم
 الفاعل من هذا الفعل.

ووسعنا لعشور على مثال جيد للتمييز بين الأدب والفقه في الاختلاف بين
 الفتوى في الفقه والفتوى في الشعر. ويتضح هذا الاختلاف في جدال دار بين الفقيه
 ومعتبر الرؤى ابن سيرين البصري، وابن أبي إسحاق العالم البصري في علوم القرآن
 والنحوي. كان ابن سيرين يفتص الثعاة، وكانت خلقته مجاورة لخلقته النحوي
 ابن أبي إسحاق، وسمع ابن سيرين مويخا ابن أبي إسحاق على شروحه للشعر،
 قائلا: «ماذ يعرف عن نية الشاعر؟» فرد النحوي لاثما الفقيه قائلا:

«إن الفتوى في الشعر لا تجل حراما، ولا تحرم حلالا؛ وإنما نفتي فيما
 استر من معاني الشعر، وأشكل من عريه وإعرايه بفتوى سمعناها من
 غيرنا، أو اجتهدنا فيها آراءنا؛ فإن زلنا أو عثرنا فليس الزلل في ذلك كالزلل
 في عبارة الرؤيا [يومي إلى اشتغال ابن سيرين بتعبير الرؤى]، ولا العثرة فيها
 كالعثرة في الخروج عما أجمعت عليه الأئمة من سنة الوضوء، وكرهه
 الجماعة من الاعتداء في الطهور» (١٧).

(١) يعني إجازة التدريس والإنشاء في الفقه، التي يذهب مقدسي إلى أنها أصل درجة الدكتوراه المعمول
 بها حاليا. (المترجم)

وقيل: إن ابن سيرين لما بلغه قول ابن أبي إسحاق، عدل عن آرائه المتساهلة في مسألة الرصوء، وكذلك تخفّف من غلوّاته فيما يتعلّق بتعبير الرّؤيا^(٩٠).

وعلى هذا المحور كانت الفتاوى في حقل الفقه من الجذية بمكان؛ إذ إنها حملت في طياتها الفوز للمرء في الآخرة، بينما لم يكن ثمّ ضررٌ من الفتاوى خارج نطاق الفقه، من الوجهة الدّينية. وحملت الدّكتوراه (إجارة التدريس والإفتاء) في الفقه على عاتقها مسؤولية كبيرة؛ وعوّضت في المقابل بسلطة كبيرة مماثلة، فاقت جميع حقول المعرفة الأخرى. إن هذا التمييز بين الفقه والأدب هو ما جعل بعض الأدباء يشعرون بالغيرة من علماء العلوم الدّينية، بما في ذلك الفقه. ومع ذلك نال كلا الحقلين شرفاً كبيراً، فقد تبيّن أنّ العلوم الدّينية في حاجة إلى الأدوات اللّغوية المستعارة من الأدب. فعلى سبيل المثال: / لما توفيّ الكسائي اللّغوي والشّيباني^[١٠٧] الفقيه في اليوم نفسه في عام (١٨٩ هـ / ٨٠٤ م)، تحسّر الخليفة هارون الرّشيد على فقدان كلا العلّمين بقوله: «دفنّا الفقه واللّغة في الرّي في يوم واحد»^(٩١).

وعلى ما يبدو، لم يكن هناك بُدٌّ من تسويخ الغرض من دراسة الأدب دائماً، بخدمة الدّين. وقد سمع الفقيه الحنفي [محمّد بن الحسن] الشّيباني ابن خالته اللّغوي الفراء يقول:

- «قلّ رجل أنعم النّظر في باب من العلم، فأراد غيره إلا سهّل عليه»

(يوميّ إلى أنّ الفقه ليس حقلاً عويصاً كما ودّ الفقهاء لو أقرّ بذلك اللّغويون). فتحدّاه الشّيباني قائلاً:

- «أنت أيضاً قد أنعمت النّظر في العربية، فنسألك عن باب من الفقه».

- «هات على بركة الله».

- «ما تقول في رجل صلّى فسها، فسجد سجّتي الشّهر، فسها فيها؟»

- «لا شيء عليه» لأنّ التّصغير عندنا (يؤمن إلى النحرّين الكوثين) لا تصغير له، وإنّما السجّدتان تمام الصّلاة، فليس للثّمام تمام».

فتعجّب الشّيباني من فطنة ابن خالته وصاح:

- «ما علّمت آدمياً يلدُ مثلك»^(٩٢).

ودأب اللعوي ابن هارم (ت ٣٩٥هـ / ١٠٠٥م) وكان أساذًا للديع الزمان الهمداني على حثّ الفقهاء على تعلّم دُرّه، ولكي يُشعر من فإن مهم بحلاف ذلك بالحرج، كان كثيرًا ما بطرح عليهم أسئلة عريضة حول الموضوعات المتعقّقة بالفقه. ثمّ قام بتصميم هذه الأسئلة في مصنفه المسمى كتاب فُنْيَا فِقْهِ الْعَرَبِ^(٩٠). ولاحقًا وضع المطرزي (ت ٦١٠هـ / ١٢١٣م) وكان فيها حفيًا ومتكلّمًا معرّليًا، كتب في الأدب فأكثر - مصنفه المسمى المُعْرَبُ الذي تناول فيه عريب العاط الفقهاء^(٩١).

وعلى انقباض من العلاقة بين الأدب والحديث، استمرّت العلاقة بين الأدب والفقه وثيقة، بسبب توجّههما الرئيس والمشارك نحو الدّوابة. فمعد البدء عُرف الفقهاء بوصفهم أدباء، وعُرف الأدباء بالتموّق في الفقه. وبعد الأوزاعي (ت ١٥٧هـ / ٧٧٤م) - الذي عاش في بيروت ومات بها أيضًا - أحد كبار الأعلام المبرزين في الفقه، وأحد أربعة علماء مبرزين في الحديث الشّوي، وقيل: إنه مع علمه كان بارعًا في الكتابة والترّسل^(٩٢). وجمع الفقيه / عبد الله بن المبارك^[١٠٨] (ت ١٨١هـ / ٧٩٧م) - وكان تلميذًا للفقيه سفيان الثّوري ومالك - بين العلوم الدّينية وفنون الأدب، كالنحو واللّغة والشعر والخطابة. وكان ابن المبارك رجلًا ورعًا، وكان أيضًا تاجرًا ثريًا اعتاد أن يتصدّق سنويًا على الفقراء بعثة ألف درهم^(٩٣).

سعى العلماء من جميع حقول المعرفة - بحلول القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي - إلى إثبات جدارتهم في دراسة الفقه؛ بعضهم فعل ذلك بأخوة من عُمره. فكذا فعل سُلَيْم الرّازي (ت ٤٤٧هـ / ١٠٥٥م) الذي تخصّص في الأدب وفنونه، ثمّ أفدّم على دراسة الفقه لمّا أشرف على الأربعين من عُمره^(٩٤). ومن جهة أخرى غلب الأدب - ولا سيّما الشعر - على ابن أبي الصّقر (ت ٤٩٨هـ / ١١٠٥م) على حساب الفقه الذي درّسه على الفقيه الشّافعي أبي إسحاق الشّيرازي^(٩٥). وحدث الأمر نفسه مع الشّاعر والمرتسل المعروف بـ خِيَصَر يَتَصَر (ت ٥٧٤هـ / ١١٧٨م)، فقبل أن يتحوّل إلى الشعر، كان قد أنهى دراساته العالية في الفقه، وأضحى فقيهاً شافعيًا^(٩٦).

ويؤسسا أن سرق أمثلة عديدة لأولئك الذين بدأوا حياتهم العلمية بالتحفظ في حفل ما، ثم حزلوا اهتمامهم إلى حفل آخر فغلب عليهم، وذلك طلبة القروى الوسطى. إلا أن كلا الحقلين طُلا محالي الاهتمام الرئيسى، وطلَّ صغوة العلماء من جمع مهم بين هذين الحقلين وفي سبل الوصول إلى مرحلة الدراسات العليا في حفل أو آخر، لم يكن هناك بذء من دراسة أسس الأدب وفنونه أو لا، ومن ثمَّ كان هذان الحقلان هم الحقلان الرئيسان فيما يتعلَّق باهتمام أكثر أهل العلم. وأدت دراسة الأدب بصاحبها إلى وظائف في الدولة أو التجارة. في حين أدب دراسة الفقه بصاحبها إلى الانسحاب إلى مقاصد الفقه المستقلة، التي مَحَت شيوخها الحرية الأكاديمية للتعبير عن آرائهم في فتاواهم في الفقه، إلى جانب توجيههم إلى ماصب في الدولة، مثل: القضاء، وكتابة الشروط، وهلمَّ جرَّاء. أمَّا أولئك الذين جمعوا بين الحقلين فقد تمتعوا بفرص أوسع للعمل.

ينضح الارتباط بين الدراسات المقهية والأدبية في ضرب من التصنيف، وهو المسمَّى التعلُّيق^(٩٨)، وفي المصنَّفات التي تناولت الخلاف. ومن بين المصنَّفات التي تعود إلى هذا النوع الأخير يأتي مصنَّف اللُّغوي أبي علي الذَّنْزُورِي (ت ٢٨٩هـ / ٩٠٢م) المسمَّى المَهْدَب، والذي تناول مسائل الخلاف بين النحويين، ولكنه لم يُعَنَّ بِذكر المسوِّغات والخُجج في المواقف التي اتَّخذها في المسائل الخلافية، وهو عين ما حَدَث -على سبيل الاستشهاد- في مصنَّف من النوع نفسه، صنَّفه الأَنْبَارِي، اللُّغوي المتأخِّر، وهو كتابُه المسمَّى الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيِّين^(٩٩). نشأ كلا الضَّريَّين من التعلُّيق في حفل المقه بهيئًا، ثمَّ ما لبِث أن اعتمده النُّحاة. وأنشأ العلماء في كلا الحقلين أدبًا لمسائل الخلاف.

ولمَّا نظَرُوكَ الحديث إلى تعليق النحوي البغدادي ابن بَرَهان (ت ٤٥٦هـ / ١٠٦٤م) عن وجود ثلاث مدارس نحوية، سُئِلَ أستاذ النحر الحلي موفَّق الدِّين بن يعيش (ت ٦٤٣هـ / ١٢٤٥م) أي قوم من النحويِّين / هم المَدَنِيُّونَ؟ فأطرق الأستاذُ مفكِّرًا، [١٠٩] ثمَّ قال: «لا أدري لأهل المدينة مقالة في النحو»^(١٠٠). وهكذا استدعب الآراء آراء

أخرى معارضة، ومن ثم وجدت المسائل الخلافية، وفي الأخرى شأب المدارس ذات الأفكار المتعارضة

جاء السؤال المتعلق بمدرسة المدينة [في النحو] في مساق رحمه السحوي لمعدي المصنف عبد الرحمن بن هزمر (ت ١١٧ هـ / ٥٧٣٥). «كان تابعاً عالمياً بالقرآن وعلومه»^(١)، وقيل عنه إنه كان أول من وضع علم النحو^(٢)، مسمى القمطي - صاحب الثراحم - بالقول شارحاً:

«والسبب في هذا القول: إنه أخذ عن أبي الأسود الدؤلي، وأظهر هذا العلم بالمدينة، وهو أول من أظهره وكلم فيه بالمدينة - وإنه أشار ابن برهان السحوي في أول شرحه في كتاب اللّمع (واللّمع كتاب من نصف اسم جنسي)، بأن قال: «لثناة جنس تحت ثلاثة أنواع، مدثيون، بصريون، كوفيون». أراد أن أصل النحو شج من أول علماء هذه المدن»^(٣).

يبد أن رد فعل ابن يعيش هو ما يمدنا بمفتاح لما يشكل حقاً مدرسة فكرية، أي اختلاف الآراء التي أدت إلى نشأة المسائل الخلافية في حقل بعينه. حدثت هذه الظاهرة في وقت مبكر للغاية من التاريخ الثقافي للإسلام، في حقول الفقه وعلم اللغة. وشأت في هذين الحقلين أيضاً حركتان ثقافيتان، طوّرها كل حقل على حده: فطوّر النحويون النزعة الإنسانية في علم اللغة، وطوّر الفقهاء المدرسية في الفقه.

نشأت المسائل الخلافية في كلا الحقلين في الوقت نفسه تقريباً. فالمصنفات في الخلاف، أعني المصنفات التي عُتبت بتسجيل الآراء الخلافية، تجدها في حقلَي الفقه والنحو، وإن كانت أكثر ندرة في الحقل الأخير، وإلى حد ما أكثر تأخراً في الظهور أيضاً. اتخذت هذه المصنفات عناوين مماثلة لنظيرتها التي في الفقه. فعلى سبيل المثال، اتخذت عناوين مثل: الخلاف والاختلاف والانتصار والإنصاف^(٤). وعلى النقيض من الفقه والنحو، لا تكاد نعتز على تعليقة واحدة في علم الكلام. يبد أنه في وقت ما، اتخذت خطرة ما لإدخال التعليقة إلى علم الكلام، وقيل: إن التبيجة كانت مصنفًا واحدًا، ولم يصلنا، وكانت تعليقة قيل: إنها احتوت على آراء العلماء

في كلامي ، لا بد من العمل الحديث ، والذي عشر سنين ، يمكن من
الافتراض ، أن مثل هذه الأعمال في علم الكلام ، في استبعاد هذا العلم من مساهم
الكنت (مدرسة) ، ليست المتعلقة - وهي متخ مدري ، كما أنها أصل أطروحة
تدكتوراه ، تحديثه التقرير (Reportatio) في سياق الجامعات في العرب
المسحوق ، من بعد يتعلق بالحركة الأدبية ، فكنت ألتفت على أن حقول
دراساتها ، أعني السحر واللعنة ، ومن شغالات المحتويين والتعويذ ، بدأ تصور فون
الأدب الأخرى ، التي أصبحت تشكل حفل دراسات الأدب في الأخير

رابعاً: العالم الأديب

نسب الزوايا الثانية إلى عبد الله بن عباس (ت ٦٨ هـ / ٦٨٧-٦٨٨ م)

/ «كفاك من علم الذين أن تعرف ما لا يسفك جهله [أي الأوامر
والثواهي في الشرع] وكفاك من علم الأدب أن تروي الشاهد والمثال»

نسب هذه العبارات إلى عالم مسلم من الزعيل الأول ، وهو من معاصري
الدولي ، وهو يربط بين الحقلين المرتبطين وثيقاً ، ويميز بينهما ، بيد أنه لا يفصلهما .
وبعد قرنين من الزمان ، مير ابن قتيبة بين صنفين من العلماء ، وقد فُسر قوله على
أنه «صل للمختص عن الملم إماماً عاماً» قال ابن قتيبة:

«كان يُقال: إذا أردت أن تكون عالماً فاقصد لفن من العلم، وإذا أردت
أن تكون أديباً فخذ من كل شيء أحسنه»^(١٠٣).

عدّ [آدم] ميتز (A. Metz) قول ابن قتيبة إشارة إلى «الصُحُفَيْنِ المتعالمين الذين
تحدثوا في كل أمر من الأمور» ، وهو التطور «الطبيعي الذي ميز بين العلماء وغيرهم
استناداً إلى التخصص»^(١٠٤) . ويشير قول ابن قتيبة - في ظاهره - إلى تفوق الأديب
على العالم المشتغل بالعلوم الدينية . وتاريخ هذه القيلة غير معروف ، ولكن يبدو لي
أن عبارة ابن قتيبة ترجع إلى الفترة المبكرة من حياته ، عندما كان تحت تأثير أفكار
أهل العقل لم يزل ، وعندما كانت حقول الأدب تغص بأهل العقل على نحو أساسي .
ولكن ابن قتيبة ، الذي صار فيما بعد عالماً مشتغلاً بالعلوم الدينية وأديباً ، لم يكن

بوسعه الإصرار على هذه المقولة؛ إذ يمكن أن يفسر قوله: إن العلوم الدينية عنده كانت مشمولة في حقول الأدب، وأن الأديب الحق هو من يُنقِص العلوم الدينية بوصفها جزءاً من تلك الحقول ولكن محدداً، سيخضع هذا التفسير العلوم الدينية لفنون الأدب، وهي فكرة خاطئة تاريخياً، بل إن العكس هو الصحيح. لم يكن ابن قتيبة - في مسيرته بوصفه عالماً قد بضح فكره - يؤيد مقولة من شأنها الخط من قدر العالم المشتغل بالعلوم الدينية، بوصفه محدود الأفق ضيقه هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ما كان ابن قتيبة لينتقص من مكانة الأديب بوصفه هارياً، يرفرف كالفراشة منتقلاً من حقل إلى آخر، ومستوعباً جزءاً من كل كل.

يتعارض التفسير المذكور آنفاً مع النمذج لأمثل للعالم المتقن؛ إذ كان يتظر من العالم المشتغل بالعلوم الدينية أن يحيط إحاطة واسعة، ليس بحقل واحد فحسب، بل بعدد كبير من الحقول؛ تماماً مثلما كان يُتوقع من الأديب أن يغوص عميقاً في فنون الأدب، بدلاً من المعرفة السطحية بكل فرع منها. وأشير إلى العالم في حقل واحد على أنه أمر نادر. كان التقن هو الأهلّة التي سعى إلى تحقيقها جميع أهل العلم، قبل وقت طويل من زمن ابن قتيبة، بل وكان ابن قتيبة نفسه عالماً متفتناً. وطمح المسلم لثُلثي العلم في حقول متعددة / جمعت العلوم الدينية إلى جانب تلك الحقول التي عُدّت شرطاً لا غنى عنه لاستيعاب العلوم الدينية حق الاستيعاب، وهي فنون الأدب، ولا سيما علم اللغة منها. وقد رأينا بالفعل أن إحدى الروايات ذكرت أربعة علماء عُدّتهم من بين آلاء الله على الإسلام، وكان أحدهم لغوياً، وهو أبو حنيفة [القاسم بن سلام]. وذلك لمصنّفه الذي تناول فيه الغريب من الألفاظ في الكتاب والسنة^(١٠٠).

ودعا العالم النحوي المتقدم [أبو الأسود] الدؤلي في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، في بعض أبياته إلى إيجاد أصرة قوية بين الدين والأدب. ففي حديثه عن «العقل» يقول: (أفضل عقل عقل من يتدبّر)^(١٠١). وفي قصيدة أخرى له يقول:

(١٠٠) قال أبو الأسود الدؤلي: [الطبري]

إذا لم يكن للمرء عقل فإنه وإن كان ذا عقل أجمل لعقله
وإن كان ذا مال على الناس هين وأفضل عقل عقل من يتدبّر

(المرجم)

العلم ريسٌ وشريفٌ لصاحبه فاطلت خدب من العلم والأدب

ورحل أبو موسى الهزارى إلى المشرق في خلافة عبد الرحمن بن معاوية (خلافته: ١٣٨ - ١٧٢ هـ / ٧٥٦ - ٧٨٨ م)، وهو أولُ علماء بني أمية بالأندلس وقيل إنه كان «أول من جمع الفقه في الدين وعلم العرب في الأندلس وإن رحلته العلمية إلى المشرق، قبل إنه التقى أنفة العلماء في حقلي المعرفة كليهما. مالك في العلوم الدينية، والأصمعي وأبو زيد الأنصاري في حقلي الأدب»^(١١٤) وكان العقبة والقاسي الكوفي قاسم بن معن (ت ١٧٥ هـ / ٧٩١ م) سوي في المراتبة بين لعلوم الدينية والأدب. كما قيل: إنه كان أكثر علماء عصره دراية بالحديث والشعر. وأكثرهم علماً بالعربية والفقه وكان من بين طلابه علماء مرزوق في فنون الأدب، مثل ابن الأعرابي، والليث بن المطهر (ت نحو ١٩٠ هـ / ٨٠٥ م)، والفراء^(١١٥). وكذا كانت حال الليث بن سعد (ت ١٧٥ هـ / ٧٩١ م)، وهو أحد أنفة العلماء في علوم القرآن والحديث، وكذلك في النحو واللغة والشعر، وقد عذ الشافعي أفقه من مالك^(١١٦).

وكُلما جرى تهديد تلك العلاقة القائمة بين الأدب والعلوم الدينية، تم التأكيد على الحاجة التي شعرت بها العلوم الدينية إلى المعرفة النائة بالعربية، لغة الوحي، ولغة العرب قبل الإسلام التي دون بها المصحف. وثمة رواية مشهورة عن ثعلب؛ إذ كان ثعلب مدركاً أن مجال علمه يتعلق بالإنسان لا بالله. وفي رؤية رُيت له، أقرو النبي ﷺ فيها تعليم النحو بوصفه ضرورة للعلوم الدينية. وهكذا، فإن العلوم الإنسانية كان لديها سبب وجودها (*Raison d'être*)؛ ألا وهو الخدمة التي كانت تُقدمها للعلوم الدينية^(١١٧).

وعد ابن كُناسة (ت ٢٠٧ هـ / ٨٢٣ م) -في إحدى قصائده- أنه من قبيل المَسلَّم به أن العالمَ الجدير بوصف العالم، هو ذاك العالم الذي يتعمق في حقول العلوم الدينية وفنون الأدب معاً. وتنع قلق الشاعر حقيقة من أنه لم يجد من الكلمات ما يوفي هذا العالم -الذي يكرس نفسه لدراسة القرآن والحديث وفنون الأدب المختلفة- حقّه في معرض الثناء عليه، لكن ذلك العالم لم يزل مفتقراً إلى شيء

آخر، كي يبلغ درى الكمال، إنه يقتدر إلى تقوى الله، والتي ليس ذلك العالم دونها إلا مافوقاً شقيّاً، وضاع كلُّ علمه سُدى، لأنه لم يُصح صاحبه^(١١٢).

(١١٢) / وخصّص ابن عبد ربّه من بين خمسة وعشرين جوهره هي قوام كتابه العقد الفريد في فنون الأدب - جوهره واحدة تناول فيها «العلم» (أي. المعرفة بوجه عام، وعلوم الدين على وجه الخصوص) والأدب مجتمعة، وخلص ابن عبد ربّه إلى أن كلا الحقلين يسيران جنباً إلى جنب؛ لأن عليهما مدار الدين والدنيا^(١١٣). والعالم المثالي هو العالم الذي يلج كلا العالمين فيكون عالماً ويكون مع ذلك أدبياً، فيجتمع له تدقيق العالم وبجزالة الإنسانى الأديب وطرفه وعلى سبيل المثال: لدينا حالة ابن فارس الدي قيل: إنه كان يجمع بين إتقان العلماء وظرف الكتاب والشعراء^(١١٤). انتمى أولئك المفكرون إلى فئة من العلماء صُنّفوا بوصفهم أهل العندية بالعلم والأدب، أو بتعبير أكثر بساطة: «أهل العلم والأدب»^(١١٥). وكان هذا النموذج الأرقى هو الذي بلغته النخبة من العلماء دون غيرهم. أمّا الآخرون فقد تورّعوا بين أهل العلم وأهل الأدب.

صحيح أن فنون الأدب - بعد ذاتها - كانت تعدّ حقولاً «محايدة» - إن جاز هذا التعبير - فيما يتعلّق بالدين ففي حين كان ينبغي أن يكون المرء مستمّاً قبل أن يتصدّى لدراسة العلوم الدينية الإسلامية، كانت فنون الأدب محالاً مفتوحاً أمام غير المسلمين. وكان هذا النوع من الدراسات متاحاً خارج المساجد ومؤسسات التعليم الأخرى المستندة إلى الوقف. وكانت هذه هي حال المؤرّخ - غير المسلم - هلال [ابن المحسن] الصّباغ (ت ٤٤٨ هـ / ١٠٥٦ م)، الذي قيل: إنه درس على العلماء

(١) وتعام أبيات ابن كُتاسة: (لوايز)

| | |
|--------------------------|-------------------------|
| ومن قرأ الكتاب هادئته | من الفرقان آتّى محكمات |
| وجالس جليلة العلماء حتى | وحى ماثور قرلهم فماتوا |
| وطالب سائر الآداب حتى | تقصّر عن مبالغة الصّفات |
| روى فوهى وقال ساعده | ينابيع الكلام المعجبات |
| هنا يك بعد متقيّاً فكامل | له المتخيرات الصّالحات |
| ولأ هو ماثون شقي | بما سجدت به قبل النّجاة |

وهي في نور القيس لليفموري (بشرة رولف زلهاييم)، ص ٣١٠، «بما» ولعلها «فما» فالسياق يبرّحها. (المترجم)

المسلمين، بينما كان كافراً لم يزل، وفُتِرت هذه الحالة الشاذة على النحو التالي:
لأنه [يعني هلاًلاً] كان يطلب الأدب^(١٢٠).

تندرج «العلوم الدخيلة» تحت الفئة نفسها من حقول المعرفة «المحايدة»، ويفسر جياذ فنون الأدب ظاهرة وجود النصاري واليهود والصابئة، ليس في «العلوم الدخيلة»، مثل: الطب والفلك فحسب، ولكن أيضاً في فنون الأدب. وفي رسالته المسماة الرسالة اللدنية، جعل الغزالي (من أهل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) عدداً من فنون الأدب شرطاً لا غنى عنه لتفسير القرآن وتفسير الحديث النبوي. والفنون التي ذكرها الغزالي في هذا الصدد هي: اللغة والإعراب والصرف وأشعار العرب الأوائل، ولا سيما الشعر الجاهلي^(١٢١).

وبحلول القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، أخذت التعددية التعليمية في الإسلام في الانفتاح لتشمل «العلوم الدخيلة». فقد أحاطنا ابنٌ للخواليقي - وكان أديباً بارعاً - أن أباه العالم الحنبلي المشهور، وأستاذ الأدب في المدرسة النظامية الموقوفة على الفقهاء الشافعية، علم أن الإلمام بعلم الفلك يفيد في تأويل آيات الشعر^(١٢٢). وشملت التعددية - واقعياً - أقسام المعرفة الثلاثة في العالم الإسلامي

(١) هي ذي رواية أس الخواليقي:

«قال أبو محمد إسماعيل بن موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر الخواليقي - وكان أسة أولاد أبيه - كنت في حقة والذي أبي منصور موهوب بن أحمد يوم جمعة بعد الصلاة، بحامع القصر الشريف، والناس يقرءون عليه، هوف عليه شابٌ وقال: يا سيدي، سمعت يمين من الشعر، ولم أفهم معناهما، وأريد أن تسخماهما وتعرفني معناهما، فقال قل، فأنشد: [البيط]

وصل الحبيب جبال المخلد أسكنها وفجره النار يضليني به الشار
فالشمس بالقوس أمت وهي مازلة إن لم يرزني وبالجوده إن رار

فلما سمعتهما والذي قال، يا بني، هذا شيء من معرفة تسيير الكواكب في البروج وذلك من صناعة من يعرف علم النجوم وتسييرها، لا من صناعة أهل الأدب. فانصرف الشاف من غير أن يحصل له ما أراد، فاستعجا والذي من أن يسأل عن شيء ليس عنده منه علم، ويهض وأكى على نفسه ألا يجلس في موضعه ذلك حتى ينظر في علم النجوم، ويعرف تسيير الشمس والقمر، ونظر في ذلك وحصل معرفته، بحيث إذا سئل عن شيء منه أجاب. ومعنى البيت الثاني منهما الذي فيه السؤال: أن الشمس إذا =

كافة. وكان هذا هو الوضع المثالي، على الرغم من أن «العلوم الأخيلة» ظلت تفتقد [٢١١٣] إلى حد ما، اعتماداً على سياقي المكان والزمان، / واعتماداً على علماء العصر. يد أنه كان من المعروف أن ثقة عددًا كبيراً من العلماء المسلمين المبرزين كانوا على دراية بالفلسفة وعلومها المتصلة بها، وكان هذا مقبولاً - ولا مُشاحة في ذلك - ولا سيما عند استخدام تلك المعارف وسيلةً للدفاع عن العقيدة الإسلامية.

كان أبو الفضل ابن ناصر [السلامي البغدادي] - وكان عالماً بارزاً في الحديث، كما كان أيضاً أديباً - درس على الثبريزي مدرّس الأدب في النظامية^(١١٣). وعُد الخطيب الإسكافي (ت ٥٣٣هـ / ١١٥٨م)، منتمياً إلى ذلك الصنف من العلماء المتوسمين بـ «أهل القرآن والأدب»^(١١٤). وأسدى السمعاني في مصنفه الذي أفرده للإملاء^(١١٥)، النصّح للمُسمي تجنّباً لإملاال الطلاب، وحرصاً على إيقانهم متبهرين، فكان ينبغي على المُسمي مواصلة إملاء الحديث النبوي ممزوجاً بالقصص والحكايات والشعر، قبل اختتام مجلس الإملاء^(١١٦). واستشهد السمعاني بمقولة ابن عباس (ت ٦٨هـ / ٦٨٧-٦٨٨م): «إذا قرأتم شيئاً فلم تدروا ما تفسيره، فالتمسوه في الشعر فإنه ديوان العرب»^(١١٧).

ارتبطت جميع حقول الأدب الأساسية بالذين على نحو ما، حتى إن الرسائل - العامة منها والخاصة - لم تكن لتبدأ دون التّحميد أو الحمدلة، وهو قول الكاتب: «الحمد لله...». ونُظر إلى وظيفة النحو على أنها لحفاظ على نقاء لغة الوحي. وكان الشعر معجماً للأمثلة الواضحات للغريب من الألفاظ في القرآن والحديث. ويُقل عن النبي [ﷺ] حثّه على دراسة اللغة بقوله: «أعربوا القرآن والتّمسوا غريبه»^(١١٨).

دُرّس القرآن وفنون الأدب في المكان نفسه، أعني المكتب أو الكتاب، وفي الوقت نفسه. ومنذ الطفولة حتى سنّ الخامسة عشرة أو بعدها، تُمّ تبدأ مرحلة الطّب

= تربت بالقمرس يكون اللَّبَل في غاية الطُّول، وإذا كانت بالجوداء كان في غاية القُصر؛ فكأنّه يقول: إن لم يدرسي اللَّبَل عدي في غاية الطُّول، وإن رارني كان في غاية القُصر. (المترجم)

(١) الإيماء إلى كتاب السمعاني المسمّى أدب الإملاء والاستملاء (المترجم)

في الأدب، أو في اللغة وعلى هذا كان القرآن في القلب من حقول الأدب، ومن جميع تلك الحقول التي عالجت اللغة، وهيكلمها، وتكوّنها شعراً أو نثراً، واستخدمها الفني، لأن القرآن استخدم أمردجاً للحرارة في الأسلوب، والمصاحبة في اللغة. ولهذا فلا عرو أن المصطلحات التي استعملت فيما يتعلق بدراسة القرآن، استعملت أيضاً فيما يتعلق بصور الأدب؛ ومنها على سبيل المثال: قراء - نغم.

خامساً: الأديب والعلمانية

كانت الروابط بين الدراسات الأدبية والدراسات الدينية في الإسلام وثيقة القرى ومن ثمّ فربما كان هناك تناقض إلى حد ما في مصطلح «الأديب العلمي»^[١١٤] إذ لم يكن ثمة خطاً فاصلاً قط بين الأدب والدين. ومع ذلك، فإن هذا لم يخل دون أن يؤدي انكباب بعض الأديب على دراسة كتب اليونان والهنود والفرس - وهي ثلاث ثقافات قديمة كان لها تأثيرها على الأدب - إلى ميلهم إلى موقف ديني متشكك، وصّل إلى حدّ الزندقة أحياناً، وإن كان ذلك أمرًا نادر الحدوث. ومن جهة أخرى، غالباً ما جرّ أحد العلماء المبرزين في الأدب / على نفسه سخط عامة العلماء، بسبب نمط الحياة التي عاشها، ولاسيما ما تعلّق بالخلق والدين. فدا أبو عمرو الشيباني - الذي دان بلقبه بتأديبه أسراً من قبيلة شيبان، وكان من بينهم بطل المحنة المشهور أحمد بن حنبل - سقط من أعين أقرانه بسبب إدمانه على معاقرة الخمر. وكان الشيباني عالماً في الحديث واللغة والشعر، درس شعر قبائل العرب على المفضل الضبي^(١٢٨).

وإن كانت لدى الأديب أفكار ذات طبيعة نقدية أو متشككة تجاه الدين، فقد اجتهد ليخفيها في نفسه. إلا أن الشعراء كانوا أكثر جرأة في هذا الصدد بحكم طبيعتهم. فكان على الشاعر الملقّب بالعكوك (ت ٢١٣ هـ / ٨٢٨ م)^(١) - وهو الشاعر الذي أثنى عليه الجاحظ الثناء العالي - أن يدفع حياته ثمناً لجرأته. فقد مدح المأمون بآيات منها بيتان عزا إليه فيهما صفات لا تكون إلا لله وحده. وكان ذلك مسوّغاً كي

(١) أبو الحسن علي بن جبلة بن مسلم بن عبد الرحمن، المعروف بالعكوك. والعكوك هو الشمين الفصير مع ضلالية تكون فيه. (المترجم)

بأمر الخليفة بقطع لسانه من جذوره، مما أدى إلى مقتله^(١٢٢) وكان الأصمعي هو من لقّبه بالكوك. ومن ناحية أخرى، كان الشاعر المتنبي أسعد حظاً في القرن الثاني عندما عزّا إلى الأورجي -في ثابا مدحه له- صفات أكثر زندقة، فقد جعل الذات الإلهية تقع في إثم الشرك؛ وذلك لأن الله اختار لنفسه مئة اسم (الأسماء الحسنى)، بينما اقتصر الأورجي على اسم واحد فحسب، هو «هارون»، الاسم الذي نال شرف اختياره من بين جميع لأسماء التي كانت تنوف إلى هذا الشرف^(١٢٣).

وقيل: إن العالم المشهور الأزهري (ت ٣٧٠هـ / ٩٨٠م) -وكان تلميذاً لعالم بزر في الشهرة وهو ابن دُرَيْد- زار ابن دُرَيْد يوماً فوجده يترنح من أثر السكر، فلم يعد إليه ثانية^(١٢٤). وقيل: إن ابن شاهين (ت عام ٣٨٥هـ / ٩٩٥م) اعتاد ورملازه زيارة ابن دُرَيْد، وكانوا يستحون من رؤية المعازف وآلات الموسيقى وذناب الخمرور الفارغة ملقاة هنا وهناك. وكان ابن دُرَيْد، في ذلك الوقت، قد ناهز على التسعين من عمره^(١٢٥). ولما طرّق سائل باب ابن دُرَيْد يسأله شيئاً، أعطاه ابن دُرَيْد آخر دُرَيْد كان عنده، ثم ما لبث أن تلقى هدية عشرة دنان من التبيذ، فالتفت ابن دُرَيْد إلى خادمه -الذي كان يُنكر عليه التصدّق بالتبيذ- قائلاً: «تصدّقنا بدنّ فجاءنا عشرة»^(١٢٦).

(أ) يُشير إلى قول المتنبي في مدح هارون بن عبد العزيز الأورجي: [الكامل]

| | |
|-------------------------------|--------------------------|
| لم تُسم يا هارون إلا سمكت افـ | سخرت ونازعت اسفك الأسماء |
| فغدوت واسفك فيك غير مشارك | والناس فيما في يديك نسوا |
| إبدأت شيئاً منك يعرف بندك | وأعدت حتى أبكر الإبداء |

وكان أبو العلاء المعري قد ألمح إلى التأويل الذي قال به مقدسي واحتج بأن في الناس من اسمه هارون. إلا أن أبا البقاء العكبري ردّ هذا التأويل بقوله: إن هذا المعنى لا يلزم أبا الطيّب، وإنما يلزمه لو قال، (فغدوت وأنت غير مشارك في سمك). واحتج بأن أبا الطيّب إنما أراد «م يشركك في صيتك أحد»، وكان يقال فلان قد ظهر اسمه في الناس، أي صيته، انظر: أبي البقاء العكبري، شرح ديوان المتنبي المسمى التبيان في شرح الديوان، نشرة عمر درويك الطنّاع، (بيروت دار الأرقم، ١٩٩٧)، ٤٦: ١. (المترجم)

(ب) الذي في إياه الرواة: «تصدّقنا بدنّ فجاءنا ليلة اثنتي عشرة». ولا شك أن مقدسي أطلع على هذا النصّ بهذه الصيغة عند القفطي. ثم عدّله لما ترجمه إلى الإنجليزية على النحو الوارد أعلاه ليشتق مع الحديث الشريف: «الحسنة بعشر أمثالها». وهذا -عدي- فهم سليم، وإلا فلا معنى للبُطْرَة =

أما الشاعر ابن الهيثري (ت ٥٠٩ هـ / ١١١٥ م)، وكان ممن ينفى لسانه، وتحمل - بخلاف ما حوت به عادته - ذات مرّة، فأنشد بيتين يدكر فيهما إدمانه على شرب الخمر، معادهما أن أحد معارفه لما تحقق من أن الشاعر لم يدق الخمر عامًا كاملاً، سأله: «أخبرني، على يد من كانت توبتك؟»، فأجابه الشاعر: «على يد الإفلاس بُت» (١٣١٤).

وسمع السمعاني الناس يقولون: إن الأديب أبا طاهر الأصبهاني (ت ٥٣٣ هـ / ١١٣٩ م) كان يخلُ بالصلوات القُرص^(١٣٥). ولحق السمعاني كذلك أن النُحاة نادراً ما اتُصفوا بالتدني^(١٣٦).

وعذ ابن عقيل أبا العلاء المعري / [وأبا حيان] التوحيدي (ت عام ١١٥) ٤٠٠ هـ / ١٠٠٩ م) وابن الزاويدي (ت نحو ٢٥٠ هـ / ٨٦٤ م)، ثلاثهم من الزنادقة. بيد أن هذا لم يمنع ابن عقيل - في موضع آخر - من أن يستشهد بأبيات للمعري مُظهرًا إعجابًا واضحًا بها^(١٣٧). ويمكن العثور على عينة من اجترار المعري في أبياته المشهورة: [الكامل]

مَتَّ الحنيهة، والنُّصارى ما اهتدت ويهوذ حارت، والفجوس مصلَّه
إثنان أهل الأرض: ذو عقل بلا دس، وأحر ذئب لا عقل له^(١٣٨)

فلنأقرأ الأديب أبو رشاد الأخسيكتي (ت ٥٢٨ هـ / ١١٣٤ م)^(١٣٩) هذه الأبيات

= المذكورة أعلاه وربما وقع خللٌ في عبارة القُفطي في الإنشاء، ولم يلتصق إليه لمحقق (المترجم)

(أ) يُشير مقدسي إلى قول ابن الهيثري: [الواير]

يقول أبو سعيد إذ رأيته عميقاً منذ عام ما شربت
على يد أي شيخ بُت قل لي فقلت على يد الإفلاس بُت

(المترجم)

(ب) وعبارة السمعاني التي قالها في معرض ترجمته لأبي الحسن التُّلُمي النحوي «وكان نقة دينا، ونُلما يكون النحوي دينا». (المترجم)

(ج) قال باقوت: «أخسيكت مدينة من مرعاة (من أرض أوزبكستان الآن)»، انظر: معجم الأدباء، ٢: ٥١٤. (المترجم)

التي حوت على السنة الناس للمعزي، رذ عليه بأيت مؤذاهما إنه من المعروف أن
الذين أمر بأخذه بعض الناس وتركه بعضهم الآخر، والناس تعرف زُشد هذا، كما
تعرف غي ذلك^(١). ثم يحلص: [الكامل]

رخلان أهل الأرض قلت، فقل يا شيخ شوء أنت أيهما^(٢)

ورأى الأديب المشهور [العماد] الكاتب الأصمهاني أستاذة الحوي الأديب
ابن الحشاش (ت ٥٦٧ هـ / ١١٧٢ م) في صامه بعد موته، فابتدعه العماد سائلاً:

- «ما فعل الله بك؟»

- «حيرة».

- «وهل يرحم الله الأديب؟»

- «نعم».

- «وإن كانوا مقصرين؟»

- «يجري عتاب كثير ثم يكون النعيم»^(٣).

وثقة نسخة أخرى أيضاً من هذه الرواية عينها^(ب):

- «ما فعل الله بك؟»

- «عقر لي».

- «وأدخلك الجنة؟»

- «وأدخلني الجنة، إلا أنه أعرض عني».

- «أعرض عنك؟»

- «نعم، ومن جماعة من العلماء تركوا العمل»^(٤).

(أ) يؤمن إلى قوله أبي رشاد: [الكامل]

الذين آتاه وناوكة لم يقد
(المرجم) صف زُشدعما وغيهما

(ب) هذه الرواية عن عبد الله الحثاني وقد وصفه ابن لجوزي بالبعد الصالح. (المرجم)

الباب الرابع

التدريس: فروع الأدب الرئيسة

الفصل الأول النحو



/ استعمل مصطلح «العربية» لتعيين كل من: النحو والمعاني، وهما مكتوبا علم [١٢٠] اللغة. وقد عيّن مصطلح «العربية» لغة العرب الأوائل قس ظهور الإسلام، إلى جانب النحو الذي نشأ منذ القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي. و«العربية» هي لغة القرآن^(١). والمرء الذي يوصف بـ «عريب» أو «مُعرب»، فذلك يعني: أنه امرؤ فصيح اللسان، ذو كلام بقي حال من أوشاب العُجَمَة. والإعراب كالإفصاح: كلاهما عنيا الحديث الواضح بالعربية الفصيحة - لغة العرب - بلا لحن. ومن الوجهة الفنية، تعني كلمة «إعراب» العلم الذي يُعنى بالتغيير الذي يلحق أواخر الكلمات العربية، سواء كان ذلك التغيير حقيقياً أو مقدّراً، بسبب اختلاف العوامل، والتحليل النحوي، أو إعراب الجملة^(٢).

وعلى هذا النحو فإن مصطلح «العربية» عيّن اللغة الفصيحة، والقواعد الرسمية التي تحكم استعمال اللغة. وتعلّم الطالب العربية من القرآن والحديث، من خلال كتابته لما كان معلّمه يُملّيه عليه، ثم حفظه إياه. وكان القرآن كتابه المدرسي، كما كان كتاب الشعائر الإسلامية. وكانت العربية الفصحى لغة العلم، ولغة التواصل العالمي بين المسلمين من مختلف أرجاء العالم الإسلامي. كما كانت لغة المراسلات، الخاصة منها والعامة، والمحلية منها والدولية كذلك. كما كانت أيضاً لغة الدولة والدبلوماسية. ولم تعد اللهجات العامية كونها لغات منطوقة غير مكتوبة، وظلت كذلك. ولم يُستحدث شيء أي وقت مضى - نظام للكتابة يناسب العامية في الإسلام قط، أسوة بما جرى في الغرب المسيحي. بل كانت العربية الفصيحة وحدها اللغة الوحيدة المكتوبة، ولم تزل كذلك.

أدت الأهمية لمعطاه لتعرضه المصحى والمجهول في جمع معادنها الواسعة، والبحث عن عرب لمعطاه وماده كما، وفي الشعر العربي لعديهم، وفي القرآن والحديث إلى تكوين فنون أخرى، أدركت تحت سمية الأدب، وفنون الأدب. ومن أهم هذه الحقول

- (١) اللغة. أي المحر واللغة (العربية، السحر، اللغة)
- (٢) الشعر: واشتمل أيضاً على علمي العروض والقوافي
- (٣) الخطابة: (الخطابة، الفصاحة، البلاغة، البيان)، كما انطبق على فن كتابة الرسائل (الترسل)، وكتابة الخطب (الخطابة).
- (٤) التاريخ: (بنوعيه: الأخبار - التاريخ)، بما هي ذلك علم أنساب العرب الأوائل (علم الأنساب)، وأيامهم (معاركهم)، وعاداتهم، وتاريخهم القلي / (أيام العرب)، مما أدى إلى نشأة أنواع مختلفة من الكتابة التاريخية، مثل: اليوميات (التاريخ)، والحواليات (التاريخ على السنين)، والوقائع (الأخبار)، والتراجم (Prosopography) في مختلف صورها: الطبقات في جنب العلماء والأعلام من الناس، والتراجم على القرون التي ظهرت متأخرة (وهي تراجم الأعلام التي تغطي قرناً من الزمان، ابتداء من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، حتى القرن الرابع عشر الهجري/ العشرين الميلادي).
- (٥) فلسفة الأخلاق (علم الأخلاق)، واشتمل صمناً على: الحكم والأمثال، وعلم السياسة، والقواعد المنظمة للوظائف المختلفة، سواء في العلوم الدينية أو في الدولة ونظمها. ومنها على سبيل المثال: أدب الكاتب، وأدب القاضي، وأدب الوزير، وهلم جرا، بما في ذلك «مرآة الأمراء» (Mirror of Princes)^(١).

(١) ضرب من ضروب الكتابات الأدبية التي عُنت بإسداء النصيحة والتوجيه والإرشاد، واستهدفت لأمراء والحكام، وتعلقت بمبادئ السياسة القويمة والحكم الرشيد، ومن أبرز الأمثلة عليها في لساق الإسلامي كتاب ساست نابع للوزير نظام الملك الطوسي، الذي وضعه للملطان السلجوقي

أولاً: الأصول المبكرة للنحو وفنون الأدب

نشأ علم النحو في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي وتذكر العروني أن أبا الأسود الدؤلي هو واضع هذا العلم، وهو نفسه الذي يفظ الكلمات في المصحف، ووضع الحركات الضابطة التي تظهر الحالات المختلفة للكلمة، رفعاً، ونحاً، وجزاً^(١). وتُعزى إلى قتادة بن دعامة [السُدوسي] (ت ١١٧هـ/ ٧٣٥م) المعرفة العميقة بعلم العرب الذي تألف من اللُغة والتاريخ وأنساب العرب الأوائل^(٢). وكان قتادة تابعياً بصرياً، وواحدًا من كبار علماء الحديث، كما كان تلميذًا لأنس بن مالك، ورؤى عنه.

نشأت لحقول الرئيسة في حفل الأدب منذ وقت مبكر، وترسخت في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، أي بحلول الوقت الذي وُضع فيه خلف الأحمر رسالة صغيرة في النحو. وفي مقدمة رسالته المبكرة في النحو، كتب خلف:

«فأعنت النظر والفكر في كتاب أولفنه، وأجمع فيه الأصول والأدوات والعوامل على أصول المبتدئين؛ ليستغني به المتعلم عن التظويل فعملت هذه الأوراق، ولم أدع فيها أصلاً ولا أداة ولا حجة ولا دلالة إلا أملتُها فيها؛ فمن قرأها وحفظها وناظر عليها عليم أصول النحو كلّه ممّا يصلح لسانه في كتاب بكتبه، أو شعر يُنشد، أو خطبة، أو رسالة إن ألّفها»^(٣).

وهكذا كان النحو هو العنصر الرئيس، بل والأكثر أهمية في فنون الأدب، فهو الذي أعدّ الطالب لفنون الأدب الأخرى، كالشعر، وكتابة الرسائل الرسمية، والمخطب

^(١) بلوكشا، وكثيره هي الكتب العربية التي أخذت عنوان «تحفة الملوك»، و«نصحة الوزراء»، و«نصحة الأمراء»، و«تدبير الممالك»، وغيرها. وعرفت الأدبيات الأوروبية هذا الضرب من التأليف من خلال العالم الإسلامي، عُرف في سياق الأوروبي باسم (Mirror of Princes) وازدهر هذا الضرب من ضروب الأدب في أوروبا الغربية ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادي. ويُعنى هذا النوع من الأدب بالمشورة التي حدّدت السادس الأساسية لقواعد السلوك للحكام. وأكدت مرابا الأمراء على التوجيه العملي، والجوانب الإدارية والإجرائية للحكم الرشيد، مع التشديد على دور الحكام بوصفهم نماذج أخلاقية. (المنترجم)

وتأليف الرسائل. والحظ أن علوم الأدب تلك كانت قائمه بالفعل بحلول القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي.

/ ثانياً: السبب في وضع علم النحو

[١٢٢]

كان لحن ابنته هو ما حمل الدُّولي على وضع علم النحو؛ إذ قيل: إنها تشكت لأبيها ذات يوم من شدة حرارة الصيف والمبيط، فأنلة «ما أشد الحر»، وكان الضواير أن تقول: «ما أشد الحر» فاقع لحنها أياها بالحاجة إلى وضع قواعد للنحو، فبدأ بكتابة فصول النحو المختلفة، مستهلاً إياها بباب التعجب، (وهو الباب الذي لحن فيه ابنته). ثم باب الفاعل، فالمفعول، وهلم جرا^(١). وإلى جانب كونه نحويًا، كان الدُّولي أيضًا شاعرًا مجيدًا^(٢).

وأسد الحسن المصري (ت ١١٠ هـ / ٧٢٨ م) النصيحة التالية حول العرض من دراسة النحو وتعلُّمه، إلى جانب مجالات أخر، بقوله: «تعلّموا الفقه للأديان، والطب للأبدان، والنحو للسان»^(٣).

وثم نحوي آخر، هو عبد الرحمن بن هُرْمُز المدني (ت ١١٧ هـ / ٧٣٥ م) الذي قيل: إنه كان مؤسس علم النحو. بيد أن القفطي أوضح أن المدني دَرَس قواعد النحو على [أبي الأشود] الدُّولي، وكان أوّل من قام بتدريسه في المدينة. وهذا المدني هو الذي عناه ابن يَرهان - شارح كتاب اللُّمع لابن جُنَي - عندما ذكّر وجود ثلاث مدارس (لا اثنتين فحسب) من المدارس اللُّغوية: المدنيّين والبصريّين والكوفيّين^(٤).

ثالثاً: الأئمة من النُّحاة الأوائل

سمّى أبو عُبَيْدة [مَعْمَر بن المثنى] النحويّين الأوائل على النحو التالي: الدُّولي، ثمّ ميمون الأقرن، ثمّ عَنَبْسة بن مَعْدان الفيل، ثمّ عبد الله بن أبي إسحاق (ت ١١٧ هـ / ٧٣٥ م)^(٥). بيد أن المصنّف الأكثر أهمية في النحو، هو الكتاب، وهو من تصنيف عمرو بن عثمان بن قنبر، الملقّب «سبيويه»، وكان تلميذًا للخليل بن أحمد. أحرز هذا المصنّف مكانة الكتاب الأُم في النحو في اللُّغة العربية، فقد عدّه حمدون النحوي (ت نحو ٢٧٥ هـ / ٨٨٨ م) - وهو من أهل المغرب - نحويًا أعلم

من المهري (ت ٢٥٣هـ / ٨٦٨م) وكان الأخير أستاذًا للأول - استنادًا إلى أن حمدون كان على دراية تامة بكتاب سيبويه للمسئى الكتاب، وكان يحفظه عن ظهر قلب^(١) ووفقًا لبعض النحويين، أقام سيبويه كتابه على كتاب أحد شيوخه، وهو الكتاب المسئى الجامع لـ عيسى بن عمر النخفي (ت ١٤٩هـ / ٧٦٦م)، وأضاف إليه سيبويه ما تعلمه من الخليل بن أحمد ومن علماء آخرين أيضًا. وقيل: بل كان الكتاب الذي كان يعمل عليه سيبويه بوصفه طالب دراسات عليا، أو على حدّ تعبير المصادر: «كان كتابه الذي اشتغل به»^(٢)، وعلى هذا النحو فإن كتاب سيبويه لم يكن يعدو كونه تعلية، وهو مصطلح استحدث لاحقًا ليطلق على أطروحات طلاب الدراسات العليا في الفقه والنحو. فلما فرغ سيبويه من العمل عليه، نُسب ذلك الكتاب إليه^(٣).

ويُنسب أول مصنف كوفي في النحو إلى العالم الكوفي الرّؤاسي (عمر إلى خلافة هارون الرّشيد: ١٧٠-١٩٣هـ / ٧٨٦-٨٠٩م) وكان تلميذ أبي عمرو بن العلاء البصري، / وأستاذًا للنحويين الكوفيين: الفراء والكسائي. وإذا ذكر سيبويه^[١٢٣] في كتابه الكوفيين دون أن يُعَيّن أحدًا منهم بالذات، فإنه كان يعني الرّؤاسي منهم على وجه التّحديد. وذكر الرّؤاسي أنه أرسل مصنفه إلى العالم البصري الخليل بن أحمد لما أرسل إليه يطلبه منه، وأعاد منه الخليل في معجمه المسئى كتاب العين^(٤)، ونهض ذلك شاهدًا على الصّلة بين النحو والمعاني، والمتمثلة في التسمية المشتركة لهما تحت اصطلاح «العربية».

رابعاً: النحو والعلوم الدينية

يتضح الارتباط الوثيق بين النحو والعلوم الدينية في الروايات المنسوبة إلى النبي ﷺ وأصحابه. فقد نُسب إلى النبي ﷺ قوله: «أعربوا القرآن والتسموا غرابه»^(٥). كما نُسب إلى عمر [بن الخطّاب] (خلافة: ١٣-٢٣هـ / ٦٣٤-٦٤٤م) قوله: «تعلّموا العربية فإنّها تُبَتّ العقل وتزيد في المروءة»^(٦). ونُسب إلى علي [بن أبي طالب] (خلافة: ٣٥-٤٠هـ / ٦٥٦-٦٦١م) قوله: «عليكم بالعربية والشعر فإنهما يخلّان عقْدَتَيْن من اللسان: المعجزة والدُّكّة»^(٧).

(١) ليس في المعاجم العربية معنى للمُكْتة إلا لو نُصِرَ إلى الغيرة والشّواد، بيد أنّها وُردت في سياق -

وعُدَّ الكِسائي مزابا المعرفة بالنحو. فكلُّ من عرف النحو صار يتكلَّم بمصاحفة، وكل من جالسَه صار يثقِيه... وكم من وضع زفعت المعرفة بالنحو من قدره، وكم من شريف حطَّ من قدره الجهل به^(١).

ولمَّا أظهر الفقيه أبو يوسف (ت ١٨٢ هـ / ٧٩٨ م) ضيقًا لهارون الرشيد من المعاملة الملوكية التي كان السحوي الكِسائي يحظى بها، سَوَّع الخليفة تلك المعاملة بقوله: «النحو يستقر عني، أستدلُّ به على القرآن والشعر»^(٢). وفي مناسبة أخرى، قيل: إنَّ الكِسائي شعر أنَّ الفقيه المشهور يتعمد الحطَّ من قدر النحو، فأقنعه الكِسائي بقيمة النحو للفقه، إلى حدِّ أنَّ أبا يوسف صرَّف عنايتَه إلى دراسة النحو، واستمرَّ بعد ذلك في الثغني بتحميده^(٣). وسبق لنا أن تعرَّضنا بالفعل لعالم حنفي قدير أعني الشَّيباني - وقد أقنعه ابن عمُّه^(٤) بقيمة النحو للفقه.

= مقولة علي بن أبي طالب؛ لتعني اللُّبس في اللُّغة. وشمع من العرب قولهم: ذكَّرتُ المتاع، بمعنى وضع بعضه على بعض دون اعتناء أو تمييز، فكأنَّها بمعنى وضع الكلام بعضه على بعض دون اكترار لقواعد اللُّغة والإعراب، على المجاز. (المترجم)

(١) أنشد الكِسائي يصف النحو: [الرمز]

| | |
|---------------------------|------------------------------|
| إنما النحو قيامٌ يُتُّعُ | وبه في كلِّ أمر يُضَع |
| فإذا ما أبصر النحو الفتى | مُرَّ به الميطن مرًّا فأتَّع |
| فأثَّاه كلُّ من جالسَه | من جليس ناطق أو مستمع |
| وإذا لم يُبصر النحو الفتى | هابٍ أن ينطق جُبًا فأتَّع |
| فتراه ينصب الرُّقع وما | كان من نصب ومن خفض رُفَع |
| يقرأ القرآن لا يعرف ما | صُرِّف الإعراب فيه وصنَّع |
| والذي يعرفه يقرؤه | وإذا ما شكَّ في خوف رَجَع |
| ناظرًا فيه وفي إعرابه | فإذا ما عرَّف اللُّمن صدَّع |
| فهما فيه مواءة عندكم | ليست الشُّنة مثًا كالبدَّع |
| فم وضع رَمع النحو وكم | من شريف قد رأيتاه وضع |

(المترجم).

(ب) فات مقدسي توثيق هذه الرواية في حواشيه، وقد أرودها الزَّجَّاجي في مجالس العلماء (نشر، عبد السلام هارون)، ١٩٦، وكذلك ياقوت الحَمَوي في معجم الأديباء، (نشرة إحسان عاس)، ٤١٧٤١. (المترجم)

(ج) كذا في الأصل الإنجليزي، والضَّوَاب «ابن خاتمه»، وهو الفراء. (المترجم)

خامساً: النحو شأن من شئون الدولة

كُشف الحليفة المأمون النحوي الفراء بصيف كتاب يجمع فيه سن النحو وبين جميع ما وعاه من العربية الفصيحة. وأُفرد للفراء جناحاً خاصاً في قصر الخلافة، وعيّن له جاريه وعدداً من الخدم للقيام على خدمته، وتلبية رغباته. كما زُوّد الخليفة النحوي بالنشاح ليكتبوا عنه ما يمليه عليهم واستمرق الفراء عامين حتى فرع من تصنيف الكتاب الذي حمل عنوان كتاب الحدود. ومن ثم أمر المأمون بسخه للمكتبات، ثم عقد الفراء جلسات لكل من كان يرغب في الحصول، وشرع في إملاء مصنف آخر له، حمل عنوان / معاني القرآن، وهو مصنف في تفسير القرآن. وقيل إن [١٧٤] الطلاب الذين اجتمعوا عليه في جلسات إملاء كتابه قد أخطأهم العذر، وبكثرت أخطاء القضاة وحدهم، فكانوا ثمانين قاضياً من بين الطلاب. واستمر الفراء في عقد الجلسة تلو الجلسة حتى فرغ من إملاء الكتاب بأكمله. فلما قضي الأمر، احتجج الوزراء الأصول عندهم، يحسبون تحقيق أرباح أكبر مع زيادة الطلب على الكتاب. بيد أن الفراء ما أن علم بحيلتهم حتى هذّبهم بإملاء الكتاب دفعة ثانية في إبرازة جديده يزيد فيها زيادات طويلة. فنزل الوزراء عند إرادته وخفّضوا سعر نسخهم من درهم لكل خمس أوراق إلى درهم لكل عشر^(١).

كانت أهمية النحو تكمن في كونه العنصر الرئيس في فنون الأدب. وتشير الدلالات النحوية التي وردت في الطُرف والتوادر إلى المستوى العالي من المعرفة بالنحو، والتي تقاسمها أولئك الذين حضّعوا للتعليم الابتدائي، سواء كان تعليم المَكْتَب أو مدارس البلاط أو مدارس الديوان، أو التعليم الخاص الذي جرى في قصور الأثرياء ومنازلهم. فقد سأل الخليفة الواثق النحوي أبا محمد التيزيدي (ت ٢٠٢هـ / ٨١٨م) ذات مرة -هازئاً- عن إعراب زيد في جمل مختلفة:

- وكيف تقول: قام زيد؟ فقلت: قام زيد. فقال: كيف تقول: لم يَمُ زَيْد؟ فقلت: لم يَمُ زَيْد. قال: كيف تقول: أقيم زيد؟ قلت: أقيم زيد.

فقال الخليفة متصعّباً الشَّخْط:

- «مرفوعٌ إذا فعل وإذا لم يفعل وإذا فعل به»^(١١١)

والمفزى أنه ليس للمنطق كبير علاقة بالنحو

سادساً: الثقل في النحو

لعب الثقل دوراً مهماً في النحو، أسوة بما فعل في حقول أخرى من الأدب، وتمثلت مهمته في ضمان صحة انتقال الرواية. فوضعت قوائم علماء النحو التي انحدرت من الدُولي في تتابع مستمر من الأستاذ إلى التلميذ^(١١٢)؛ أو من التلميذ إلى الأستاذ دون انقطاع، وصولاً إلى المؤلف، كما هي الحال عند الأنباري - على سبيل المثال - الذي أقام سلسلة إسناد، عاد بها من لُذنه إلى [أبي الأسود] الدُولي والخليفة علي [بن أبي طالب]^(١١٣).

وكتب النحوي الأندلسي ابن مضاء (ت ٥٩٢هـ / ١١٩٦م) يدحض مفهوم «العامل» في النحو، على أساس أن الحكم لا ينبغي إلا لله وحده. وطلق المصنف العقيدة الأشعرية على النحو، فأنكر قوة العامل، على أساس أن الإعراب في الحقيقة نتيجة لأفعال الله؛ ومن ثم هي تُنسب فقط إلى الإنسان من باب الكسب^(١١٤). وغني عن البيان أن النُّحاة لم يكتفوا لهذا الرأي في حفل النحو.

سابعاً: المذاهب الفقهية والنحو

اشترك الفقه والنحو أيضًا في خصيصة المذاهب التي تم تعيينها بموقعها الجغرافي. ففي النحو ساد اثنان من المذاهب الرئيسية، نشأ / الأول في البصرة، أما الثاني فنشأ في الكوفة^(١١٥). بيد أنه على التقيض من المذاهب الفقهية - التي تطوّرت إلى نقابات حقيقية، وسُمّيت باسم إمام مختار «قُدّيس راع»، بعد منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي كما ذكرنا آنفاً - ظلّت مدارس النحو محتفظة بأسمائها الجغرافية^(١١٦). فكانت مدارس إقليمية حافظت على تسمياتها الجغرافية. حيث أرى إليها عدد كبير من المتكلمين المعتزلة، فكان يُشبه في النُّحاة عموماً بأن لهم ميلاً للرُّندقة أو إلى العقلانية، ومنذ ذلك الحين أشارت المصادر إلى أنه قلماً وُجد نحوي ورع. وأتبع علماء النحو في مدن أخرى مذهب الكوفيين أو البصريين،

أو أبهجوا مسما لا مسموعة من الأجداس، فقل إن علماء النحو السابقين نعم مدبر الصنعة، أو أنهم فاسدون، أو أحدهما من هذاه ذاك انقش

ثامناً: منزلة النحو من فنون الأدب

ما كاد العلماء يدع من نعم القراءة والكتابة، حتى كان شغ في دراسة النحو إلى جانب دراسته على التلوة والشعر الجاهلي، وهما الحلال لأعدان من الشعر ولم يفصل دراسة النحو عن دراسة الشعر أو التلوة. وكان السبب في هذا موروثاً في طبيعة اللغة نفسها، فالصوت المكتوب يتكون من الأحرف الساكنة وحسب ويجب أن يحرك القارئ تلك الأحرف الساكنة عند القراءة. ومن ثم لم يكن يفد على أداء هذا - على نحو سليم - إلا أولئك الذين يعرفون النحو، سواء المعتبرين التي جرت على الكلمة لدواع صرفية، أو الإعراب لضبط نهاية الكلمة. وعلى هذا فإن لم يكن ثم نحو، فليس ثم قدرة على القراءة على نحو صحيح. ومع ضعف الإمام بقواعد النحو، فإن حطر الوقوع في اللبس، لم يكن يعني محو فقدان ما. الروح فحسب، ولكن أيضاً فقدان الوظيفة، كما سنوضح ذلك مستافاً.

لذلك كان النحو هو العنصر الرئيس في دراسات الأدب. فكان مقدمة ضرورية لجميع التخصصات الأخرى في الأدب. لكن أولئك المهرة في دراسات الأدب أوضحو - بجلاء - أن النحو، وإن كان ذا أهمية أساسية، لم يشكل، أو لم يستطع أن يشكل، الأدوات الفكرية الكاملة للأديب. وعلى المتوال نفسه، فإن الأديب الذي لم يول النحو الأهمية التي استحقها، فاقصر منه عسى الإمام بالضروريات المجردة. فقد خاطر بمكانته في حقل الأدب، ولا سيما إن قورن بقرين له، تساوى معه في إتقان فنون شتى، لكنه تفوق عليه في معرفته بأسرار العربية.

إن مكانة النحو، بوصفه تمهيداً للحقول الأخرى في فنون الأدب، ترد ضمنيًا في أساليب كتّاب التراجم، فهكذا كانوا يقولون: «كان فلان أديباً، نحوياً، شاعراً، عروضيًا كاتباً»، «كان نحوياً، لغوياً، شاعراً مادحاً»، «لغوي، له معرفة بالأدب»، «كان فنيهاً محدثاً، منقياً / للإعراب واللغة والصرف في فنون الأدب»، «كان شاعراً

أخبارياً. كان وأخوه عالمين بالعربية والشعر وهن الأدب، «كان عالفاً بالإعراب واللغة وأخبارياً عالفاً بالأمم العرب»، «كان عالفاً متقناً في علوم الدين، وكانت له معرفة بالأدب وهونه، مع معرفة بالأخبار»، «كان عالفاً في العربية ولشعر وتاريخ العرب»، «كان عالفاً في اللغة والنحو، متقناً في الحلاف، وكان شاعراً مطبوغاً مليحاً»، وما أشبه ذلك من عبارات.

تاسعاً: النحو واللحن

مررت أهمية العربية، وضرورة إتقان فواعدها، في الموقف السائد من اللحن، مما أدى إلى تصنيف الكتب في الاستعمال الرشيد (le bon usage) للغة، إن مصطلح اللحن، والذي يعني لغة غير مفعلة، بما في ذلك للحن والعجمة، يستحق تناولاً خاصاً، بسبب المكانة التي احتلها النحو في تطور الأدب منذ أبكر العصور الإسلامية.

كان اللحن - مثله في ذلك مثل الأدب - طاهرة إسلامية، لم تُعرف في عصور ما قبل الإسلام. وكان يُنظر إلى اللحن على أنه تردُّ للغة «لعربية» النقية. وكان الأمير عبد العزيز (ت ٨٨٥هـ / ٧٠٤م) بن مروان بن الحكم (خلافة: ٦٤-٦٥هـ / ٦٨٤-٦٨٥م) ووالد عمر بن عبد العزيز (خلافة: ٩٩-١٠١هـ / ٧١٧-٧٢٠م)^(٢٧)، يُكافئ من لا يلحن في كلامه، ويحرم أولئك الدين يلحنون في كلامهم العطاء. وكان هو نفسه يلحن، بيد أنه ما أن أحيط علماً بذلك، حتى جتهد في التمس إلى أن ألفى نفسه واحداً من أهل الخطابة المعدودين^(٢٨). وذهب ابنه - الخليفة عمر ابن عبد العزيز - خطوة أبعد من والده، فعاقب أبناءه ورعيته على اللحن^(٢٩). وكان مرتكب اللحن يبدو كأنه قد ارتكب جريمة في حق الله والبلاد؛ وذلك لأن العربية ما كان ينبغي لها إلا أن تكون نقية كما علّمها القرآن، وقد استشعر الخليفة مسئوليته في الحفاظ على هذا النقاء.

ونُسب للخليفة الأموي عبد الملك بن مروان قوله: «اللحن في الرجل السري كالجُفري في الوجه الحسن»^(٣٠). وفي خلافته استبدلت العربية باليونانية والفارسية في دواوين الدولة^(٣١). وكان من المتوقع أن يتكلم رجال الحكم ورؤساء الدواوين

لغة فصيحة لا لحسن فيها وهكذا، فام الخليفة عمر [من العطاء] بعد تلقفه رسالة من أحد ولاته، لحسن فيها كاتب الأخير، بإعادة الرسالة مع أم له في حق ذلك الكاتب: «أل اضربه سوطاً واعزله عن عملك»^(٣٦). ويبدو أن الرواية المتأخرة كانت أكثر صرامة في عهد الخليفة العباسي المأمون الذي ذكر أنه صلب جام غفبه، ليس على الكاتب المدب، بل على / سيده^(٣٧)، الذي رده الخليفة مقصراً في أداء واجبه^(٣٨) ذلك أنه لم يحسن اختيار عماله وموظفيه.

إن قصة بشر المريسي (ت ٢١٨ هـ / ٨٣٣ م) مع الفحمة في خلافه مع الشافعي حديثٌ سارت به الرُكبان، وغالباً ما كان يتم استحضارها، بسبب لحسن بشر الفاحش: «كان يُنظر الإمام الشافعي وكان لا يعرف النحو ويلحن لحناً فاحشاً»^(٣٩) وعلى النقيض من ذلك، كان الشافعي عالماً في العربية، فضلاً عن كونه من أنفة الفقهاء، لكن أبا حنيفة لم يكن ملماً بالعربية إلماماً تاماً^(٤٠). فأدرج في قائمة ضفت أولئك الذين كانوا يلحنون، وكان على رأس تلك القائمة كلٌّ من: بشر المريسي والخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك (خلافته: ٨٦-٩٦ هـ / ٧٠٥-٧١٥ م)^(٤١).

وقد عالجت أدبيات تراجم الأدباء هذه المسألة - أعني «اللحن» - بتفصيل متفاوت^(٤٢)، حتى إن علماء اللغة المشهورين لم يجروا من الوقوع في اللحن. فقد أخطأ الكسائي - غير عامد - وكان يؤم الصلاة، وكان هارون الرشيد يصلي خلفه، فلما فرغ من صلاته سأله الخليفة مستهزئاً: «أي لغة هذه؟» فاعتذر الكسائي قائلاً: «يا أمير المؤمنين، قد يعثر الجواد»^(٤٣). وأتهم جعفر بن يحيى البرمكي (ت ١٨٧ هـ / ٨٠٣ م) - وكان وزيراً للخليفة هارون الرشيد - العالم المشهور القراء باللحن، حيث تحدّث القراء إلى الخليفة فلحن في قوله. فلما وقف الخليفة على جليّة الأمر، سأل القراء مندهشاً: «هل تلحن؟!» فاعتذر القراء قائلاً:

«يا أمير المؤمنين إن طباع أهل البدو الإعراب، وطباع أهل الحضر اللحن، فإذا تحققت لم ألحن، وإذا رجعت إلى الطبع لَحْتُ»^(٤٤).

وكان يتظر من الأطباء - وكثير منهم كانوا أدباء - أن يكون كلامهم منضبطاً من الناحية النحوية، ولا سيما في مصنفاتهم المدونة، كما ورد في ترجمة

أبي الخطاب، وهو طبيب من أهل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي (ت بعد ٥٠٠هـ/ ١١٠٦-١١٠٧م)، فقد روى ابن أبي أصيبعة - صاحب التذكرة - تفاصيل تملقت بمصنف في الطب من تصنيف هذا الطبيب، وقد كتبت سماع هذا المصنف بخط يد هذا الطبيب ما هنا لحظ ابن أبي أصيبعة أن نعت سماع الكتاب كان يعرض باللحن، مما يدل على أنه [يعني مصنف الكتاب] لم يشتغل بشيء من العربية»^(٤٠).

وأنهم المأمونون رجلاً بالأمية، وبأنه لا يُقيم وزن الشعر، وبأنه يلحن في كلامه. فأجاب ذلك الرجل إجابة حاول من خلالها أن يُسوِّغَ هذه النقائص الثلاث:

- «يا أمير المؤمنين، أما الشعر فربما سبقني لساني بالشيء منه. وأما الأمية وكسر الشعر فقد كان النبي ﷺ / أمياً، وكان لا يُشيد الشعر».

[١٢٨]

- «سألتك عن ثلاثة غيوب فيك، فزدتني عيباً رابعاً، وهو الجهل. يا جاهل، إن ذلك في النبي ﷺ فضيلة، وفيك وفي أمثالك نقیصة، وإنما مع ذلك النبي ﷺ؛ لنفي الظنة عنه، لا لغيب في الشعر والكتاب، وقد قال تبارك وتعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِآتَابَ الْمُجْرِمُونَ﴾ [التكوير: ٤٨]»^(٤١).

وفي مقدمة كتابه الذي أفرده لتراجم النحاة، قال الزُّنَيْدِي: إن النحو، وقواعد الإعراب قد وُضعت سبب دخول الناس من العجم في الإسلام. وقد حثَّ صحابة النبي ﷺ والتابعون على تعلُّم العربية الفصحى وحفظها، ورعاية معانيها، والأخو على ذلك، بسبب مكانة العربية من الدِّين، بوصفها لغة الوحي، كما حثُّوا على رواية الشعر، وحكم العرب، سواء في الجاهلية أو الإسلام، وكتب الخليفة عمر [ابن الخطاب] رسالة إلى المسلمين في أذربيجان، حثُّهم فيها - ضمن ما حثُّهم - على «تعلُّم العربية»^(٤٢).

وتزخر المصادر بأقوال حول النحو واللحن، نذكر منها ما يلي: «تعلَّموا النحو كما تتعلَّمون الشَّئْنَ والفرائض»^(٤٣). «تعلَّموا الفقه للأديان والطب للأبدان والنحو للسان»^(٤٤). «النحو في العلم بمنزلة الملح في القدر والرائح في الطيب»^(٤٥). وقيل:

«الإعراب حبة الكلام وشئ»^(١١١) وقيل أيضاً «اللحن في الكلام أفح من التفتيق في الثوب التيسر»^(١١٢). وقيل أيضاً «الإعراب حمالٌ للوضع، واللحن فحة على الشريف»^(١١٣)

ووردت الروايات المتعلقة باللحن غزيرة في المصادر، ومن ذلك الشاء على «وليك الدبر تحدثوا العربية المصحى دون جهد أو تكلف» والمطاي والمكافآت العظيمة - عالياً - التي نالها أهل الفصاحة، وتقويم اللحن في اللغة، واللحن الذي أدى بأصحابه إلى الاجتهاد في دراسة العربية، وفضيلة المعرفة بالنحو وبقيصة اللحن في الكلام، والرغبة في استخدام النحو من أجل «إصلاح اللسان»... وما إلى ذلك.

أخيراً، منذ القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي وما تلاه، كان هناك إنتاج مطرد للمصنفات التي تناولت لحن العوام في الخطاب (Indocte)، والذي كان ينبغي على الحواصن تجنيبه. وأقدم مصنف معروف لنا من هذا النوع هو مصنف العالم الكوفي الكسائي^(١١٤). / كما صنف في هذا الصدد نفسه الأصمعي وأبو غنيد [القاسم بن (١١٥) سلام]، وأبو غنيدة [معمّر بن المشي]، وأحمد بن حاتم (ت ٢٣١هـ / ٨٤٦م)، و[أبو حاتم] النجستاني، وأبو علي الديبوري، والمفضل الضبي، وثعلب، وكيلاّب العقيلي (ت بعد ٣٠٠هـ / ٩١٢-٩١٣م)، وابن عبد ربه، والزبيدي. وأبو أحمد العسكري (ت ٣٨٢هـ / ٩٩٣م)، وأبو هلال العسكري (ت بعد ٤٠٠هـ / ١٠٠٩-١٠١٠م)^(١١٦)، والحريري، وسلامة بن غياض (ت ٥٣٤هـ / ١١٣٩-١١٤٠م) (ب)، والجواليقي^(١١٧)، وغيرهم^(١١٨).

وبوسع القارئ أن يستشعر - يسر - تلك الأهمية الكبيرة المعطاة للنحو والاستعمال الرشيد له، ليس فقط بوصفه أداة عملية^(١١٩) ولكن في الجهد المذول

(أ) كانت وفاة أبي هلال بعد عام (٣٩٥هـ / ١٠٠٥م). (المترجم)

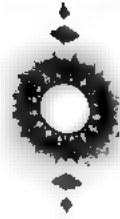
(ب) يعني: الكفر طاي، وهو لغوي مشهور، كانت وفاته بحلب في التاريخ المذكور أعلاه. (المترجم)

(ج) وضع مقدسي حاشية هنا حفلت رقم (٥٢). وفي آخر تلك الفقرة حاشية أخرى حفلت ذلك الزمق شه. وقد أثرت وضعها في نهاية تلك الفقرة؛ لأنها تعلقت بما سبق أن تعرض له المؤلف من أهمية الإمام بالنحو عند خلف الأحمر. (المترجم)

-ديانة- للحفاظ على لغة القرآن بقاء. والحط هنا أن الأهداف العملية التي ذكرها خلف الأحمر -مبكرًا- لم تكن بفتون الأدب الأساسية وحسب، بل عُبت أيضًا بالأجناس الأدبية التي ستناقشها مستأنفًا في الباب السابع^(١) من هذه الدراسة، أعني «كتابة الشروط»، و«نظم الشعر»، أو «تأليف خطبة أو رسالة»^(٢).

(١) كذا في الأصل الإنجليزي وبعله سهو؛ فقد ناقش مقدسي هذه الفتون في الباب السادس وليس السابع. (المترجم)

الفصل الثاني الشعر



/ أولاً: المصطلحات

[١٣٠]

تلهمنا المصطلحات الفنية ببعض الأفكار المهمة حول الحركة الأدبية. ذلك أنه يُبين أن العناصر المكونة للأدب كانت مُتداخلة على نحو معقد مع بعضها، بحيث أضحى من الصعوبة بمكان حلُّ عُقد جذائنها من نسيج التخصصات الأدبية المختلفة، التي مثلت الموضوعات التي ستتناولها بعد. فقد استعملت المصطلحات نفسها بالتبادل في المصنفات المذكورة على امتداد الصفحات السابقة - لا سيما تلك المتصلة بالنثر والشعر - معاً. حتى إنه عندما يتطرق عنوان مصنف ما إلى تلك الموضوعات، فإنه يقتصر على تسمية مشتركة لها عند كل من الشاعر والنثر على حد سواء. والسبب في هذا هو أن الأدب جمع بين صنعتي النثر والشعر، ليس بوصفهما مجرد حقلين مستقلين، بل على أنهما حقلان مترابطان، استمد كل منهما مادته من الآخر، وحافظ كل منهما على خصائصه الفردية في الوقت نفسه. فإذا أراد المرء البحث عن مكون واحد يجمع دراسات الأدب جميعها معاً، فإن هذا المكون هو البلاغة، وهو الموضوع الذي سنعالجه في الفصل التالي.

بذلت محاولات للتمييز بين الشعراء وغيرهم من الأدباء فذكر النحوي يونس ابن حبيب [البصري] (وهو من أهل القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي)^(١) أن الشاعر إنما سُمي شاعراً لأنه يشتر من تأليف الكلام ونظمه ما لا يشعر له غيره^(٢).

(١) توفى يونس بن حبيب عام (١٨٢ هـ / ٧٩٨ م). (المترجم)

وكي يكون المرء شاعرًا فمحبذا يسعى عليه أن يدر من شعر العرب ما يحفظه، ويحفظ كل ما يؤسسه أن يحفظه عنهم، ووفقًا لوصف اللغوي النحوي في حاشية من كتبه (١) هو من أهل النصف الثاني من القرن الثاني الهجري / النصف الميلادي، من الأندلس للشعر وتاريخ القبائل، فإن هذا يعني تاريخ الشعراء، الفائل الذي احذروا منه، والمعروفة الدقيقة بأسابهم وأيامهم وقد عاصر خالد بن عمرو بن العلاء، وصنف كتاب الشعراء المذكورين، وكتاب أشعار القبائل، وكلاهما مفقود (٢).

والعلاقة بين الشعر والنثر - في الأدب - قريبة جدًا إلى حد أن مصطلح «ناظم» الذي يعني «قارض الشعر»، أصبح أيضًا يعني «كاتبًا»، وظهر يهدين المعنيين إصاحه إلى معنى «الخطيب» في الأندلس. ونزاع المرء أن يرى هذا في معجم العربية الفشتالية (*Vocabulista arabigo en letra castellana*) في القرن التاسع الهجري / الثالث عشر الميلادي، / وهو من تصنيف بيدرو دي الكالا (Pedro de Alcalá) (٣١١) (ونشر في غرناطة (Granada) عام ١٥٠٥ م)، حيث اتخذت كلمة «ناظم» العربية معاني: (orador - escntor que compone) (٤).

وكانت القافية هي العنصر الأكثر أهمية في بيت الشعر (٥) وبغض النظر عن طول القصيدة، فإن القافية طُلت هي نفسها دائمًا في عجز كل بيت. وقيل: إن اللغوي والنحوي البصري الخليل بن أحمد هو واضع بحور الشعر العربي البالغ عددها خمسة عشر بحرًا (٦). كان الخليل عالمًا منظرًا في الموسيقى، وقيل إنه وضع العروض ذات يوم بينما كان يقرع بعض النغمات على طشت كانت له (٧).

والعروض بالعربية، كانت تعني أيضًا «الموسيقى»، و«موسيقى فن الغناء»، وفُسرَت تلك الكلمة في الأندلس (٨) (٩)، على أنها «علم العروض، أو علم نظم الشعر، أو علم القواعد التي تُعرف بها الأبيات السليمة في الشعر العربي من تلك المكسورة، أو قل: هو الميزان الذي وُزن به بيت الشعر». كما استعمل اصطلاح

(١) ذكر مقدسي تعريف أهل الأندلس لعلم العروض خاصة؛ لأن دوزي - الذي اعتمد عليه مقدسي في هذا الصدد - كان قد عاود بدوره الفخري، الأندلسي دون غيره من المصنفين العرب. (المترجم)

«عروض» أيضًا بمعنى جزء من بيت الشعر^(١). وما يحس نرى - وفي وقت مبكر للغاية من تاريخ الإسلام - صلة وثيقة بين النحو واللغة من جهة، والشعر والموسيقى من جهة أخرى، وقد اجتمعت هذه الحقول وارتبطت وثيقًا في شخص الحليل^(٢).

كانت كلمة «الشاعر» على صلة وثيقة بكلمة «الكاتب» - كما سنعرض لذلك مستأنفاً - واستعمل المصطلح الأخير للتعبير عن معان كثيرة، منها المصطلح الرئيس «الكاتب»، وكان يعنى أيضًا «كاتب المثنو»، و«الناسخ»، والكلمة الأخيرة مرادفة أيضًا لمصطلحي: «النساج» و«الوراق». أما المنشي فهو كاتب «نشي» مؤلفًا له، وهو أيضًا الكاتب في ديوان الإنشاء. وديوان الإنشاء بمنزلة وزارة الخارجية، حيث أنشئت الوثائق ثمة. وتشتق كلمة «ناشي» من الفعل الثلاثي «نشأ»، والتي تعني «الشاب»، والتي أصبحت تعني مصنف الرسائل (مثلها في ذلك مثل كلمة المنشي وهي صيغة اسم الفاعل من الفعل الرباعي أنشأ). ودُمج المعنيان: الشاب والكاتب معًا في عبارة «ناشئة أهل الأدب»، بمعنى «شباب الأدباء»، كما تشير عبارة «ناشئة الدولة» إلى الشباب الذين نشأوا في بلاط الملوك أو الأمراء^(٣).

يعني الفعل الرباعي «أنشأ» - الذي مصدره «إنشاء» - تأليف وثيقة رسمية، وسُميت وزارة الخارجية «ديوان الإنشاء». كما استعمل هذا الفعل نفسه - أعني «أنشأ» - بمعنى إنشاد الشعر «أو إلقاء خطبة في ملا (الخطبة)»^(٤). وهكذا فإن الجذرين: «ن.ظ.م» - «ن.ش.أ»، أشار أولهما أساسًا إلى الشعر، بينما أشار الأخير إلى النثر على نحو أساسي، ثم استعملًا تبادليًا لكلا صنفَي التأليف اللذين انتسبت إليهما جميع تخصصات الأدب. لقد مثل كلٌّ منهما الآخر من خلال أصرة وثيقة ربطت بينهما.

كان فنُّ الشعر هو الفنُّ الأكثر غزارة في التصنيف من بين جميع حقول الأدب قاطبة. لقد كان فنًّا رئيسًا من فنون الأدب، كما كان النحو أداة رئيسة. فقد عُدَّ الشعر - منذ وقت مبكر - «ديوان العرب». ومن بين جميع المصنّفات من جُملة الإنتاج

(١) تتضمن معاني «العروض» الجزء الأخير من النصف الأول من البيت، وبه سُمي علم العروض؛ لأنَّ (إن عرف نصف البيت سهل تقطيعه، انظر: الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ١٠٣). (المترجم)

الأدبي العربي سواء تلك المعروفة لنا وإلى وصلتنا، أو تلك التي لم نعرف عنها أكثر من عابوئها فحسب - حتى منتصف القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي كان الشعر هو الحقل الأكثر غرارة في التصنيف من س جميع الحقول التالية مجتمعة معاً: العلوم الدينية، علوم القرآن والحديث، والأنظمة العقائدية الثلاث: الفقه / والكلام والتصوف، والتاريخ وعلومه^(١) كما أننا نلاحظ أيضاً - [١٣٢] مؤسسة «الزاوية» في الشعر، وكان أحد أكثر المناهج الرئيسية في تشكيل الشعر، والتي استخدمت لاحقاً في صناعة الأديب الإنساني، وهو مهج انتقل من مرحلة التجميع إلى التقليد والمضاهاة؛ وذلك أن الزاوية كان - عادة - سلميذاً للشاعر، وكان يُنشد قصائد الشاعر التي كان يحفظها عن ظهر قلب، ليصبح في النهاية شاعراً، ثم يحثي راوية حاضاً به، ثم يتدرب الزاوية تحت إشرافه... وهلم جرأ.

ثانياً: دواوين الشعر الجاهلي

كانت مؤسسة الزاوية هي التي حافظت على الشعر الجاهلي، ونقلت إلى الأجيال التالية. فقد كان لكل شاعر راوية خصيصاً به. فكان كثيراً عزة (ت ١٠٥هـ / ٧٢٣م) راوية لجميل بن عبد الله بن معمر (ت نحو ٨٢هـ / ٧٠١م)، والمعروف باسم جميل بئينة، وهو نظير مجنون ليلى. وكان للأخير^(٢) راوية هو الشاعر حفص الأموي^(٣). وكان جميل راوية لهندبة بن خشرم (وهو من أهل التصف الأول من القرن الأول الهجري / السابع الميلادي)^(٤)، والذي كان بدوره راوية للحطيئة (ت نحو ٣٠هـ / ٦٥٠م)^(٥)، وكان الحطيئة راوية لزهير (ت نحو ١٣هـ / ٦٠٩م)^(٦)، وكعب ابن زهير (ت في خلافة معاوية)^(٧) (٦٧) (٥).

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، ويُفهم من قوله: «الأخير» أنه يعني جميل بئينة، وهذا وهم، والصواب أن حفصاً الأموي إنما كان راوية لكثير عزة، فقد روى أكثر شعره، انظر: سزكين، تاريخ التراث العربي، ١٥٣-٣. (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، والصواب: (٤٥هـ / ٦٦٥م). (المترجم)

(ج) زهير بن أبي سلمى القرني وكذا أثبت مقدسي تاريخ وفاته في الأصل الإنجليزي، والصواب: (١٣ق.هـ / ٦٠٩م). (المترجم)

(د) كانت وفاة كعب بن زهير في عام (٢٦هـ / ٦٤٥م). (المترجم)

أما عن أشهر من تلقب بـ «الرؤية»، فهو حماد الزاوية (ت نحو ١٥٥هـ / ٧٧١م)، الذي يُنسب له الفضل في جمع المعلقات السبع التي طبقت شهرتها الأفان، وهي لبعض الشعراء العرب في الجاهلية اشتهر حماد بحفظه المذهل، فقد قيل: إنه أحبر الخليفة الأموي الوليد بن يزيد (خلالته: ١٢٥-١٢٦هـ / ٧٤٣-٧٤٤م) أن يؤسعه إنشاد مئة قصيدة تجري قوافيها على كل حرف من أحرف الهجاء الثمانية والعشرين، إضافة إلى ما لا يكاد يُحصى العدد من المقطعات من البيتين والثلاثة وما فوقهما مما دون القصيدة، وكلها من شعر العرب في الجاهلية. فامتحنه الوليد فوجده كما قال، فكافأه بمئة ألف درهم. ووهب الشاعر مبلغًا مماثلًا من هشام بن عبد الملك (خلالته: ١٠٥-١٢٥هـ / ٧٢٤-٧٤٣م)^(١٨). وذكر الجُمَحِي أن حمادًا كان أول من جمع قصائد الشعر الجاهلي وروى تاريخها^(١٩). إلا أن حمادًا لم يسلم من الاتهام بوضع الشعر ونسبته إلى الشعراء العرب في الجاهلية^(٢٠). وبالنظر إلى منهج تعلم الكيفية التي كان الشعر يُقرض بها، فقد كان ذلك النحل ممكنًا، حتى ولو لم يحدث مطلقًا.

كان أبو عمرو بن العلاء، وحنّاد (ب)، وشوقي (ج) بن القطامي (ت ١٥٠هـ / ٧٦٧م)، وخلف الأحمر، والمفضل الضبي، وأبو عمرو الشيباني من كبار جامعي الشعر. كما ينبغي أن يُعزى الفضل للمؤرّخين الأوائل: الشعبي (ت ١٠٣هـ / ٧٢١م)، وقتادة بن دُعامة (ت ١٨هـ / ٧٣٦م)، والزّهري (ت ١٢٤هـ / ٧٤٢م)، ومحمّد بن السائب الكلبي (ت ١٤٦هـ / ٧٦٣م)، وعوّانة بن الحَكَم (ت ١٤٧هـ / ٧٦٤م)، وآخرين اضطلعوا بدور مهمّ في عملية نقل الشعر^(٢١). فقد كان التاريخ أيضًا أحد فروع الأدب الإنساني.

(١) قد سرّجّن هذا الاتهام، وقضى أن نسبة أول محاولة لجمع الشعر إلى حماد الزاوية تُعدّ مهمًا متروكًا ومغلوطًا لمقولة لابن سَلَام الجُمَحِي، وأن الوجه في فهم عبارة ابن سَلَام هو أن حمادًا الزاوية كان أول الجماعين المنهجيين من ذوي الشأن، ومن ثمّ رأى سرّجّن أن جمع الشعر الجاهلي بدأ قبّل محاولات حماد الزاوية وخلف الأحمر. تفصيلًا، انظر: تاريخ التراث العربي، ١: ٤٣-٤٨. (المترجم)

(ب) أبو محمّد (وقيل: أبو واصل) جنّاد بن واصل الكوفي، مولى بني غاصرة. (المترجم)

(ج) كذا في الأصل الإنجليزي، وصوبها «الشرقي بن القطامي». وهو الوليد بن حصير بن حبيب بن جمال الكلبي. (المترجم)

/ ثالثاً: قيمة الشعر الجاهلي للأدب

يتم استخدامات هذه المجموعات . . . الأشعر عديدة . . . نظراً لقيمة الشعر الجاهلي بوصفه مستودعاً للعربية الفصيحة النقية . . . من هذا مجموع سميت «الشواهد» (أي الأمثلة الدلائل) في النحو والنقطة، وغيرها من فروع الأدب وكذلك استخدمت في تفسير القرآن وحديث النبي (ﷺ) وكذلك في التأريخ للعرب في عصور ما قبل الإسلام، وكل ما تعلق بهم^(١١)

ونم مثال على استخدام الشعر، هو مصنف ابن البريدي (ت في الربع الثاني من القرن لثالث الهجري/ التاسع الميلادي)^(١٢) . . . وكان تلميذاً للبغداد - الذي تناول به العريب من الألفاظ في القرآن (عريب القرآن)، ويقع في ستة مجلدات، حيث دعم ابن البريدي - وفقاً للفظي الذي كان يمتلك نسخة أمّا كتبت بحط المؤلف^(١٣) - تفسير كل كلمة من [عريب] القرآن بعدة أبيات من الشعر الجاهلي، شواهد وأصاحات على دلالاتها. ويعرّى لابن عباس قول مؤذاه أنه إن استغلق معنى كلمة عربية في القرآن، «فالتعمّر في الشعر [يعني الشعر الجاهلي خاصة]؛ فإنه ديوان العرب»^(١٤)

ولمّا عالج ابن عبد ربه - في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي - الشعر في كتابه المسمى العقد القريد؛ ثمنه لقيمه بوصفه مصدراً للشواهد الواضحات. لقد فُتّر العرب الأرائل الشعر تقديراً عالياً، وأردف ابن عبد ربه قائلاً: إن العرب عمدت إلى سبع قصائد (يعني المعلقات السبع) تخيرتها من الشعر القديم فكتبتها بماء الذهب، وعلقها على جذران الكعبة، لهذا سُميت بـ «المذهبات»، وقد يقال لها: «المعلقات»^(١٥).

ومدح العلماء الذين أحاطوا علماً بالشعر الجاهلي واستعملوا مادته لغوياً. فقد أنى الأصمعي على أبي عمرو بن العلاء، فذكر أنه خلال السنوات العشر التي حضر فيها دروسه، لم يسمعه قط يستشهد ببيت شعر واحد قيل في الإسلام، بل كان يقتصر في شواهد على أبيات الشعر التي قيلت في الجاهلية دون غيرها^(١٦). وقصّ الهيثم ابن عدي (ت ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م) نبأ رؤيته زهيراً الثقفني (ت ١٥٥هـ/ ٧٧٢، أو ١٥٦هـ) وقد اجتمع عليه عدد من العلماء يسألونه في قراءات القرآن واللغة،

وكان زهير يحب عليهم أمثلة شواهد اسمها من الشعر الجاهلي^{١١٠} ودد أبو علي القالي أن يذكر الأساري، فقال إنه كان يحفظ ثلاثمائة ألف بيت من الشعر الجاهلي أمثله شواهد على لغة القرائ^{١١١} ونمؤق الأسود الفندجاني (ت ٤٣٦هـ / ١٠٤٤ - ١٠٤٥م)^{١١٢} على علماء عصره في استخدام الشعر القديم على نطاق واسع^{١١٣}

رابعاً: مكونات الشعر وأنواعه

يمكن تصنيف الشعر وفقاً لمؤلفيه، وكذلك وفقاً لأنواعه فتحت العتة الأولى ثم: شعر النحاة^{١١٤}، / وشعر العلماء (أي العلماء المشتغلين بالعلوم الدينية)، وشعر الفقهاء، وشعر الأدباء^{١١٥}. وتعني هذه التسميات أن هذه الأنواع من الأشعار تناولت الموضوعات المتعلقة بتلك المعارف، أو التي يذكر فيها الحو أو الذين أو العقه أو الأدب، على الترتيب.

وانقسم الشعر أيضاً إلى أربعة أنواع رئيسة من حيث الموضوع، هي: الفخر، والمديح، والهجاء، والنسيب^{١١٦}. وقسم أبو عمرو بن العلاء الشعر إلى هذه الأنواع الأربعة الرئيسية، وعقد اللؤاء في كل نوع منها لجريز (ت نحو ١١٣هـ / ٧٣١م)^{١١٧}. فاستشهد، في معرض ذكره لكل نوع منها، بأحد أبيات جريز، ليدغم رأيه^{١١٨}. وما ينبغي أن نلتفت إليه هنا، هو أن النحوي واللغوي أبو عمرو بن العلاء، في ثنايا تصريفه بوصفه ناقدًا للشعر والشُعراء، كان هو نفسه شاعرًا، ويظهر هذا تلك الصلة الواضحة بين علم اللغة والشعر في أوائل القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي.

وعبد ابن عيينة (ت ١٩٨هـ / ٩١٤م) أن نؤاس (ت ١٩٩هـ / ٨١٤م أو ٢٠٠هـ) - وكان شاعرًا أديبًا بعدايتًا - أشعر الشعراء^{١١٩}، وعده الجاحظ أعظم من التقى به من اللغويين، وقيل: إنه برع في عشرة أنواع من الشعر^{١٢٠}، لكنهم لم يعتروا بذكرها.

وربما ذكرت أنواع آخر من الشعر، ولكن المرء لا يكاد يعثر على تعداد ثابت

(أ) يعني أبا محمّد الأعرابي المعروف بالأسود الفندجاني. (المترجم)

(ب) كذ في الأصل الإنجليزي، والصواب أن جريزاً توفي عام (١١٠هـ / ٧٢٨م). (المترجم)

منسوبة لأنواع الشعر وضروبه بإضافة إلى ما ذكرناه من أصناف الشعر المذكورة. على سبيل المثال الحمريات، والوصف، والمروءة، والشعر، والامتنان، والاقتضاء، والاعتاب، والتهديد، " بيد أن هناك من يعتمد أن كل هذه الأصناف من الشعر يمكن إرجاعها إلى صنف أو آخر من الأصناف الأربعة الرئيسية المذكورة أعلاه.

خامساً: شعر الملاحم

يسمى شعر الملاحم في العربية عمومًا، ومع ذلك فليس عددٌ من الملاحم، كما اتضح لنا من خلال الدراسة التي قام بها مانفريد أولمان (Manfred Ullmann) حول شعر الرُّحَظ^(١)، ومن بينها: أرجوزة علي بن الحهم، في تاريخ الذُّبَاب، وأرجوزة ابن المعتز (ت ٢٩٦هـ/٩٠٨م)، في سيرة والده الخليفة المعتز (خلافته ٢٥٢-٢٥٥هـ/٨٦٦-٨٦٩م)، وفي سيرة الخليفة المعتضد (خلافته ٢٧٩-٢٨٩هـ/٨٩٢-٩٠٢م)، وأرجوزة تمام بن عُمير بن أحمد بن علقمة (ت ٢٨٣هـ/٨٩٦م)^(٢) في تاريخ الأندلس حتى عهد عبد الرحمن الثاني (خلافته: ٢٠٦-٢٣٨هـ/٨٢٢-٨٥٢م)، وأرجوزة ابن عبد ربّه، في خلافة الخليفة الأموي الأندلسي عبد الرحمن الثالث (خلافته: ٣٠٠-٣٥٠هـ/٩١٢-٩٦١م)^(٣)، أُرِخَ له فيها عامًا بعد عام^(٤). وفي القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي هناك أرجوزة لعبد الجبار المعتنبي (ت ٣٧٥هـ/٩٨٥-٩٨٦م) - وكان من أهل الجزيرة الخضراء - في تاريخ العالم. وأرجوزة للسان الدين ابن الخطيب (ت ٧٧٦هـ/١٣٧٤م)، في تاريخ الخلافة، في المشرق والمغرب؛ وأرجوزة علم الدين السخاوي (ت ٦٤٣هـ/١٢٤٥م)، في التاريخ حتى خلافة المستعصم (خلافته: ٦٤٠-٦٥٦هـ/١٢٤٢-١٢٥٨م)، وهو آخر خلفاء بني العباس.

[١٣٥] / وإلى جانب هذه القصائد التاريخية التي ضُمَّت عدة مئات من الأبيات، بل ناهز بعضها الأكف بيت، ثمة قصائد علمية ذات طول ملحمة، نُظِّمَتْ في حقول مختلفة

(١) كما في الأصل الإنجليزي، والضوابط أنها في تاريخ الخلفاء. (المترجم)

(ب) عبد الرحمن بن الحكم المعروف بـ عبد الرحمن الأوسط. (المترجم)

(ج) عبد الرحمن الناصر بن محمد بن عبد الله. (المترجم)

من المعرفة وغيرها من الموضوعات المتنوعة، مثل: علم الملك والطنث والتنجيم والزراعة والحدو واللغة وفقه الوصية والأدب (كلية ودمنة المطرمة مودخا لهذا النوع) وعلوم القرآن والبصرة وعلل الخيل والفراصة وفقه المواريث واللحوم والشراب والمسافرون والعبيد والمعارك^(٨٩).

سادساً: الشعر للنثر، والنثر للشعر

قال [أبو هلال] العسكري في كتابه المسمى كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر.

«فإن من أكمل صفات الخطيب والكاتب أن يكونا شاعرين. كما أن من أنتم صفات الشاعر أن يكون خطيباً كاتباً»^(٩٠).

كانت ثمة علاقة وثيقة ربطت بين الكاتب والشاعر، ومن ثم بين النثر والشعر في عصر صدر الإسلام. وقد استعرضنا بالفعل - ضمن ما استعرضناه آنفاً - كيف أن أبا عمرو بن العلاء، وهو اللغوي والشاعر، عالج الشعراء، وقسم الشعر إلى أربعة أنواع، مستشهداً بدخري بوصفه أهم شاعر في هذه الأنواع الأربعة كلها. كما أفرد الطبيب والمؤرخ يمين بن ثابت بن قرة (ت ٣٣١هـ / ٩٤٣م) رسالة تناول فيها الفرق بين المترسل والشاعر، وهي في جداد المفقود؛ إذ لم تصلنا^(٩١). وهذا يعني أن العلاقة المتبادلة بينهما كانت وثيقة للغاية، مع وجود اختلافات بينهما، وخصائص تميز بها كل منهما. والسبب في علاقتهما الوثيقة هي أنهما استعانا ببعضهما التماساً للمادة. فكما رأينا آنفاً انطبق مصطلح «ناظم» عادة على لشاعر، كما انطبق أيضاً على الخطيب أو كاتب النثر.

يظهر هذا المنهج في مصنف العميدي (ت ٤٣٣هـ / ١٠٤٢م)، المسمى الإرشاد إلى حال المنظوم والهداية إلى نظم المثنو. فقد هذا الكتاب، ولكنا نجد في عنوانه «نظم المثنو» و«المنظوم». كما نجد تفصيل هذا في المصنف الشامل ذي المجلدات الثلاثة، والمسمى المثل السائر بضياء الدين ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ / ١٢٣٩م)، والذي تناولناه هنا في هذا الفصل عند الحديث عن المنهج.

صنّف العميدي أيضًا كتابًا أسماء تنقيح البلاغة، في عشرة مجلدات، وكتابًا أسماء انتزاعات القرآن، وكتابًا أسماء العروض، وكتابًا أسماء القوافي الكبير وكل هذه المصنّفات قُبِذت فلم تصلنا، بما في ذلك المصنّف الثاني للمؤلف، والذي ورد عنوانه في ملحوظة وردت على هامش إحدى نسخ مخطوطة كتاب الإرشاد^(١) لياقوت [الخموي]، بعنوان سُرقات المتنبي، حيث ذكر ما نصّه: «هو كتاب حسن يدلُّ على اطلاع كثير»^(٢).

كان النثر في القرآن^(ب) مصدرًا مهمًا لهذا النوع من التحليل. وقد أسرف الشاعر الكُميت (ت ١٢٦هـ / ٧٤٣م، أو ١٢٧هـ) في استعمال القرآن مصدرًا لشعره، إلى الحدّ الذي اضطرَّ بن كُناسة لإفراد مصنّف فضح فيه انتحال الكُميت لأي القرآن، وهو مصنّفه المسمّى سُرقات الكُميت من القرآن^(٣).

[١٣٦] وعلى أية حال فإنَّ السُرقة (وتُجمع على سُرقات) لم تكن بالضرورة / فعلًا مستوجبًا للإدانة. وكان يُنظر لها على نحو عامٍّ على أنَّها من قبيل «الاستيعارة»، وتوقّف ذلك على كيفية القيام بتلك الاستيعارة. فعلى سبيل المثال، كان أبو عثمان سعيد بن حُميد (كان حيًّا بين عامي ٢٤٨-٢٥٢هـ / ٨٦٢-٨٦٦م)، كاتب الخليفة المستعين (خلافته: ٢٤٨-٢٥٢هـ / ٨٦٢-٨٦٦م)، يُحسِّن السُرقة الأدبية حتى مدح عليها. والحقُّ أنّه يبدو كأنَّ كلَّ التّشاج الفنّي لقريحته قد قام على أساس أنّه كان «يُحسِّن السُرقة»، إلى حدّ أنّ أحد الأدباء قال فيه: «لو قيل لكلام سعيد وشعره: «ارجع إلى أهلك، لما بقي معه منه شيء»^(٤).

كان هناك انتحالٌ حقيقي بطبيعة الحال، بحيث لم يَنْبَئ الأمر فيه على معرّض تَبَيُّ فكرة والتعبير عنها على نحو جديد أو محسّن. فعلى سبيل المثال، كان الانتحال عملاً محضًا في حالة الشاعر السّري الرّفاء (ت بعد عام ٣٦٠هـ / ٩٧٠م)، في خِضْمُ عدائه للشّاعرين الخالدَيْن - وكانا مندفسيه اللّودَيْن - فأقحم أعذب شعرهما في

(١) يعني كتاب إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، أو معجم الأبناء، وقد اعتمد عليه مقدسي على نحو واسع في هذا الكتاب. (المترجم)

(ب) لا يخفى على طنة الفارئ أنّ القرآن لم يُصنّف نثرًا ولا شعرًا. (المترجم)

ديوان شاعره المفضل كشاحم (ت ٣٥٠هـ / ٩٦١م، أو ٣٦٠هـ) رغبة منه في الانتفاص من قدرهما بوصفهما شاعرين، وتعزيزاً للطلب الكبير - الذي كان قائماً بالفعل - على شعر كشاحم، الذي قام بمحاكاته، مما نل من قيمة شعر مناسيه^(٩٧).

وأشار المرزوقي (ت ٤٢١هـ / ١٠٣٠م)^(٩٨) إلى حقيقة أنه على الرغم من أن العلاقة المتبادلة بين الفئتين كانت وثيقة، وأن أكثر الأدباء شعراء وكُتَّابَ للنثر، فإنه من قبيل النادر أن يرتقي الكاتب إلى مستويات فحول الشعراء، أو أن يصل الشاعر إلى الغاية في فنّ النثر. ومنح المرزوقي - في ثانياً شرحه لكتاب الحماسة لأبي تمام - الأفضلية للكُتَّابِ البلغاء في النثر على الشعراء، وسوّغ ندرة المنرثلين البلغاء - مقارنةً بفحول الشعراء - بصعوبة فنّ الترثّل مقارنةً بنظم الشعر^(٩٩).

وقد أوضح ضياء الدين ابن الأثير في كتابه المثل السائر - وهو المصنّف الذي تلقّاه الناس بقبول كبير، سواء في حياة مؤلفه، أو بعد وفاته - منهج تاهيل كلٍّ من الشاعر وكاتب النثر. واستشهد ابن خلكان بمصنّف آخر لابن الأثير، وهو: وشي المرفوم في حلّ المنظوم، حيث أكّد المؤلف على حاجة المنثي إلى التدرّب دائماً على فنّ حلّ الشعر المنظوم، واستخدام هذا المنهج أساساً في صناعته^(١٠٠). ولعلّ أشهر ممثّل لكلا الفئتين - أعني النثر والشعر - في القرنين الرابع والخامس الهجريين/ العاشر والحادي عشر الميلاديين، كان أبا العلاء المعري، الذي دُرِسَ على يده المؤرّخ والأديب التتوخي الشعر إبان وجود المعري في بغداد عام (٣٩٩هـ / ١٠٠٨ - ١٠٠٩م)^(١٠١).

سابعاً: تأهيل الشاعر

يبدو أن أفضل تدريب تقليدي في الشعر كان هو نفسه بالنسبة لحقول علم اللغة؛ أي التّاهيل في فنون الأدب في مدارس النحو (المكتب، الكُتّاب)، ثمّ قضاء فترة ما من الزمن في البادية بين ظهرائي العرب للدراسة. وهكذا - على سبيل الاستشهاد -

(١) أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي النحوي. ترجمته في: إنباء الزواة للبقطي، (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم)، ١: ١٤١. (المترجم)

فعل الشاعر سيدوك (ت ٣٦٣هـ / ٩٧٤م)، فعقب فرائعه من مرحلة التعليم الأولي [١٣٧] في فنون الأدب، / «دخل السادية، فأقام بها نحو عشر سنين». ثم لم يلبث أن أصبح أحد شعراء واسطاً^(١٩١).

وعلى نحو مختلف، كان بوسع الطالب -عقب الفراغ من دراساته الأساسية، عدة في سن الخامسة عشرة تقريباً- أن يصبح صاحباً (رميل دراسات عليا باصطلاحاتنا المعاصرة) لأستاذ، يدرس تحت إشرافه، بوصفه طالباً متحضرًا في هذا الحقل، ولفترة قد تزيد على عشر سنوات. ومن أبرز الأمثلة على ذلك حالة الصاحب بن عباد، وزير الأمير البُوَيْهِي مؤيد الدولة (حكّمه: ٣٦٦-٣٧٣هـ / ٩٧٦-٩٨٣م)، ثم فخر الدولة (حكّمه: ٣٧٣-٣٨٧هـ / ٩٨٣-٩٩٧م) من بعده. فقد درس ابن عباد الشعر وفنّ الترشل وغيرهما من فروع الأدب على الورير والمترشل المشهور ابن العميد. وبسبب صُحْبته الدائمة لابن العميد العظيم، أضحي يُعرف بـ «صاحب ابن العميد»، حتى قيل له «الصاحب»^(١٩٢).

من جهة أخرى، سُئل المفضل الضبي، جامع المنتخبات الأدبية المشهورة من الشعر الجاهلي: «لم لا تقول الشعر وأنت من العلماء به؟» ويُظهر ردّه أنه كان استثناء من تلك القاعدة العامة؛ إذ أجاب: «عليّ به يمتنعني منه»^(١٩٣). وازدهرت الملكات الشعرية مبكراً، إلى جانب ظهورها متأخرة بعض الشيء في حيوات الشعراء. فقد قيل: «إن أبا عبيدة [مَعْمَر بن المثنى] كان ينظم الشعر، ولمّا يبلغ العاشرة من عمره بعد»^(١٩٤). في حين لم يفرض التابغة الديباني -في الجاهلية- الشعر حتى أدركه عامه الخمسون، وفقاً لرواية لأبي عبيدة^(١٩٥).

ثامناً: الشعراء الأميون

في الشعر كما هي الحال في الفقه وغيره من حقول المعرفة -ظَلَّتْ البرواية الشفوية ثابتة منذ عصور ما قبل ظهور الإسلام. ولم يكن هناك شعراء مكفوفون استثنائيون مثل الشاعر المشهور [أبي العلاء] المعري فحسب، بل كان هناك أيضاً شعراء أميون لا يقرأون ولا يخطون بأيديهم. وهكذا كانت حال الشاعر البصري

أبو القاسم الخمر زري (ت ٣٣٠هـ / ٩٤٢م) ^{١٢} ، على سبيل المثال

تاسعاً: فضائل الشعر وفوائده

استنحاد أمثال العرب الشعر، وعذدت آثاره المعيدة، بل وأشدت إليه على أنه
سمة من سمات العرب. فهذا علي، الحلقة الزائع وصهر النبي ﷺ، نشهد
بقوله: «عليكم بالعربية والشعر فإنهما يخلان غُقدنس من اللسان الفحمة
والذُكنة» ^{١٣} . ونُقل عن عائشة (ت ٥٨هـ / ٦٧٨م) - وكانت ابنة النبي ﷺ - وروح
علي ^{١٤} - قولها: «تعلموا الشعر فإنه يُعرب السُكُم» ^{١٥} . ونُسب إلى الشاه الأُمي
دغفل بن حنظلة (ت ٦٥هـ / ٦٨٥م) قوله: «إن للعرب ثلاث سمات لهم أن نفاحروا
بها الفُرس في معرض المنافسة بينهما:

١) أن العرب حَفِظَت أنسابها، وأضاعتها الفُرس.

٢) أن العرب عَقَّت عن إتيان الخرم وأنوَسُن الفُرس (يعني الرُرادشتية من
اتباع زَرادشت).

٣) أن العرب أَحَسَن الناس شعرًا» ^{١٦}.

وامتدح الشاعر أبو العباس النّاشي (ت ٢٩٣هـ / ٩٠٦م)، وهو المُلقَّب بـ «النّاشي

/ الأكبر» ^{١٧} - في مصنفه المسمّى نقد الشعر - الشعرَ على النحو التالي: [١٣٨]

«الشعر قَيْد الكلام، وعَقْل الأدب، وسور البلاغة، ومحلُّ التِراعة،
ومجال الجنان، ومسرح البيان، وفُرعة التّوسُّل، ووسيلة التّوسُّل، وقِمام

(أ) أبو القاسم نصر بن أحمد البصري، المعروف بالخمر أُرزي. شاعرٌ أُمي مُحيدٌ، كان صريحاً ومع ذلك
كان يرتزق من صناعة الخمر من دفين الأُرز، وكان الناس يجتمعون عليه في أثناء شعبه لخمر الغيب
الذي كان يتشّ في شعبيه، فيُشبههم أشعاره، فيحفظونها عنه، ويتعجبون من إتقانه فصّلت رعم صمدانه
ليصره. ترجمته وشدوات من شعره في: «ياقوت الحموي، معجم الأديباء (نشرة إحسان عُمر)، ٦:
٢٧٤٥. (المترجم)

(ب) اختلط الأمر على مقدسي فلم يميّز بين عائشة بنت أبي بكر زوج النبي ﷺ وفاطمة بنت روج عبي
ابن أبي طالب. وعلى كل حال فالقول الوارد أعلاه ننسبه أبو المحاسن البَغُفوري إلى عائشة بنت أبي
بكر، لا إلى فاطمة. (المترجم)

العرب، وحرمة الأديب، وعصمة الهارب، وخدر الزاهب، وفرحة المنتمل،
وحاكم الإعراب، وشاهد الضواب»^(١١١).

وتوضح حادثة متعلقة بالشعر [٣٥٦]، ما لشعر من أثر في نفس العربي، فقد سمع
الشعر [٣٥٦] أشمراً أنشدته ابنة أحد القنصل هداة يوم بدر، فكان: «لو سمعت شعرها
قبل أن أقتله لما قتلتها»^(١١٢).

عاشراً: انقاء لسان الشاعر

أسهمت المصادر في الحديث عن شعراء كان يخشى من ألسنتهم من سوء الفصح
والهجاء علماً أيضاً عليهم مسدودهم في مكافاتهم بالعطايا الموعودة بظفر مدحهم،
عالمًا ما سلفوهم باليسنة جداد، بوصفها سلاحاً فتاكاً، ويبدو أن إخلاف اليهود كان
ظاهرة ملحوظة، بحيث نجم عنها عدة أنواع من الشعر، هي: الاستنحار أو الاقتضاء،
حيث دُحّر الشعراء بمدحهم بالوعد المنسي. ثم العتاب أو اللوم، والذي إن لم يُعَد
نقماً، كان يُنصَح بالتهديد، فإذا لم يُجَد التهديد أيضاً انطلقت الألسنة من أغمادها هاجية
لا تُبالي. وكان المستحاد من شعر الهجاء تتناقله الأجيال فيبقى في الناس أبد الدهر.

وحذر الأديب الخليل بن أحمد صديقه سليمان بن خبيب المهلبي - وكان والياً
على الأمواز - من مغبة استمراره في تحايل الشعراء على بابيه، وقبول مدائحهم،
وصرفه لهم حون مكافأة؛ إذ إن الشعراء - وقد ألقوا الحال تسير على هذا المنوال -
سرعان ما سوف يقلبون له ظهر المجن، ومُنسى جانيته عليهم سريعاً، لكن ما
سجود به قرائحهم سيبقى بين الناس^(١١٣).

(أ) هي حيلة الشعراء من المحارث، وقصيدتها التي أنشدتها في رثاء أبيها مشهورة، مطلقها: [الكامل]
يا راقشا إن الأثيل مظنة من ضيق غابة وأنت مولق

(المترجم)

(ب) هي فني أبيت الخليل التي وحّتها إلى سليمان بن خبيب: [الكامل]

| | |
|-----------------------------------|---------------------------|
| ولا تَحْبِلُ الشعرَ تمَّ تَشْقُهُ | وتنام والشعراء غير نيام |
| وأعلم بأنهم إن لم يحسنوا | حكموا لأنفسهم على الحكماء |
| وجاية الجاني عليهم تقضي | وعتابهم يبقى على الأثام |

(المترجم).

وعالمنا ما أنشبر إلى الشاعر السدي احتراف الهجاء على أنه شاعرٌ «هخاء» نفقى لسانه^(١). فوصف شاعرًا من لقرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بأنه أديبٌ بارعٌ، إلا أنه هاجى أكثر شعراء زمانه^(٢). واستخدم بعض الأدباء شعرهم بهدف واضح وهو التهديد بالهجاء سبيلًا للترشح. وعلى هذا النحو، وحدنا كاشا بغداديًا في وزارة الأمير البويهى عز الدولة [بختيار] (حكمه: ٣٥٦هـ - ٩٦٧هـ / ٩٦٧ - ٩٧٨م)، وقد تحول إلى دراسة الشعر، فنسخ فيه إلى حد أنه أضحى واحدًا ممن تنفى السبهم^(٣). وهي ملكة أكسبته مبالغ مالية طائلة، فقد قيل: إنه جمع لقاء إحدى مدائحه مبلغ ألف دينار^(٤). وقد نفى صلاح الدين [الأيوبي] الشاعر ابن عُنين (ت ٦٣٠هـ / ١٢٣٣م) سبب هجائه لأعلام دمشق وأعيانها، في قصيدة مشهورة له أسماها بمقراض الأعراض^(٥).

[١٣٩] / حادي عشر: الموازنة بين الشعراء والحكم عليهم

نقل عن الدؤلي قول مؤداه أن الناس اتفقوا على أن أعظم الشعراء امرؤ القيس، ثم التابغة الذبياني، ثم زهير. وأن ثلاثة شعراء في الإسلام اعتاد الناس مقارنتهم بثلاثة شعراء في الجاهلية هم: الفرزدق وكان يقارن زهير، وجريير وكان يقارن بالأعشى، والأخطل وكان يقارن بالتابغة. ورثب اللغوي والشاعر أبو عمرو بن لعل أولئك الشعراء على النحو التالي: امرؤ القيس، ثم التابغة، ثم زهير، ثم الأعشى، في الجاهلية. وجريير، ثم الفرزدق، ثم الأخطل في الإسلام. ونقل عن أبي عمرو - تارة أخرى - قوله: «افتتح الشعر بامرؤ القيس وختم بذي الرئة»^(٦).

(١) الإيماة إلى أبي القيس محمد بن إسحاق بن إبراهيم ابن أبي النخس بن المعيرة الضيعري الشاعر (ت ٢٧٥هـ / ٨٨٨م). (المترجم)

(ب) الإيماة إلى أبي عبد الله الحسين بن أحمد بن الحجاج الشاعر (ت ٣٩١هـ / ١٠٠٠م)، وكان محتسب بغداد في أيام معز الدولة وليس ابنه عز الدولة بختيار كما ذكر مقدسي أعلاه. قال فيه ابن الجوزي:

فتم تشاغل بالشعر وتفرد بالشحف الذي يدل على غساسة النفس، فتغفل الأموال به، وصار ممن ينقى لسانه، وحقل إليه صاحب مصر عن ملبح ملحه به ألف دينار مغربية. (المترجم)

أما حماد الزاوية المشهور فحمل الأعشى وأشعر الأعراس ثم هبنا في نسج الشعراء الآخرين، مشبها إلى ما يمتد به كل شاعر منهم فهذا امرئ القيس الذي عدَّ حمادُ شعره المُستق المقشور وذلك امرؤ القيس وأند والناس أسامته ود الثامنة الأسامي أشدُّهم أسْرُ للكلام^(١) وذلك الأعراس أشدُّهم عداوة في الأعراس. وأما حريز فأوسفهم حبَّالاً، وأعطاهم حبرا فأنا الأخطأ^(٢) هذه عنه في النصاصة. ولو مات الأخطأ على الإسلام، لشهد له حمادُ بالحمية الشعر أشد^(٣).

وذكر النحوي واللغوي البصري يونس بن جندب أن امرئ القيس فضام امرأ القيس، بسما مال الكوثيون إلى الأعشى، وفضل أهل الحجاز زهيراً والثامنة أمراً مائسة للشعراء هي الإسلام، فقد قُدم يونس الموردي على حريز^(٤) ولما سُئل أبو غنيدة: «أيهما أشعر أبو نواس أو ابن أبي غنبة» (ت بعد ١٢٦ هـ/١٥٨ هـ/٧٥٤ م/٧٧٥ م) قال: «لا أحكم بين الشعراء إذا كانوا أحياء»^(٥) وهذا السؤال نفسه سُئله الغنبي (ت ٢٢٨ هـ/٨٤٢ م) فردَّ: متجاهلاً ذكر ابن أبي غنبة بالكلية - قائلاً: «أبو نواس للمحدثين كما مر القيس للأوائل»^(٦). وميز ابن الأعرابي على نحو واضح بين الشعراء في الجاهلية والشعراء في الإسلام، فقال: «مثل أبي نواس - وغيره - بمنزلة الرِيحان يشمُّ يوماً ويذوي فيرمى على المزبلة، وأشعار القدماء مثل المسك والخبير كلما حركته ازداد طيباً»^(٧). عمل الشاعر البدوي أبو العمير

(١) احتلط على مقدسي، نسب صفة الأعشى للثامنة، وأصل تلك الزاوية التي أوجرها أعلاه.

أوشتل [أي حماد الزاوية] عن عمر بن أبي ربيعة، فقال: ذلك المُستق المقشور.

وسئل عن شعر امرئ القيس، فقال: ما أقول؟ متدب يا حشاك، والناس بعده له تنع

لا يلحونه. قيل: فالثامنة الأديبي؟ قال: ذاك كاتب الشعراء، أحسنهم مطاً وحصرهم

احتجاباً. قيل: فزهير؟ قال: ذاك حكيم العرب، أشدُّهم أسْرُ كلام ومبالغة في مدح.

قيل: فالأعشى؟ قال: ذاك أجمعهم للمعاني، وأكثرهم شعراً وعنواناً، وما أقيس به

أحدًا. قيل: فزهير؟ قال: تجرو خراشي ينطق بملء فيه، ويذهب في كل من قيل:

فالعردق؟ قال: أكثر العرب شعراً، وأبعدهم دكراً وأوسفهم مكرراً وأجودهم حيزاً.

قيل: فالأخطأ؟ قال: ذاك شاعر قد حُبَّ شعره إلى النصارية. وقال حماد: لو مات

الأخطأ مسلماً لشهدت له بالجنة.

انظر: اليعموري، نور القيس، (شجرة روثلف زلهام)، ٢٦٩-٢٧٠. (الترجم)

(ت ٢٤٠هـ/ ٨٥٤ - ٨٥٥م)، مؤدنا لأبناء الأمير عبد الله بن طاهر (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م) - أول ولاية خراسان - ووكل بتقييم مدائح الشعراء التي بطموها في مدح الأمير^(١١٠) وكان راشد بن إسحاق كاتب هذا الأمير شاعرا وأديبا^(١١١)، وصفى الشاعر المصري أبو هفان (ت ٢٥٧هـ/ ٨٧١م)^(١١٢)، أربعة من الشعراء العلماء الذين عُدَّهم أشعر العلماء، فقال: «أشعر العلماء الثُّلث أربعة الكُميت والطَّرماح والكساني والبيدي»^(١١٣).

وذكر الشاعر الأديب ابن المعتز الذي دامت خلافته يوما واحدا، انقصى / ١١٠١ باغتيال - عددا من الشعراء الذين أنشدوا قصائد نافقت مع سماتهم الشخصية، وهم: أبو نؤاس، وأبو حكيم، وجعشويه، وابن حازم، وأبو العتاهية (ت ٢١٠هـ/ ٨٢٥م، أو ٢١١هـ)^(١١٤).

وصنفت الكتب في الدفاع عن بعض الشعراء بأعينهم، فعلى سبيل المثال، وضع الشاعر والعالم والأديب أبو الحسن الجرجاني (ت ٣٩٢هـ/ ١٠٠١م) كتابه المسمى الوساطة بين المتنبي وخصومه^(١١٥). وكان الجرجاني قاضيا للزِّي لما كان الضاحب بن عبَّاد وزيرا، وصنَّف كتابه الوساطة ردًّا على نقد الضاحب للمتنبي في مصنَّفه المسمى الكاشف عن مساوئ المتنبي^(١١٦).

وأدرج الثعالبي (ت ٤٢٩هـ/ ١٠٣٨م) - صاحب تراجم الشعراء في عصره والأعصر السابقة - الشعراء مرتبين حسب مناطقهم، وفضَّل شعراء الشام على شعراء العراق وسائر ابقاع، لأسباب فضَّل القول فيها^(١١٧). وخطأ المغربي - وكان راوية للمتنبي. وصنَّف كتابا دافع فيه عن الأخير (ب) - أحد خصوم الشاعر المشهور؛ لأنه حَكَّم أبا سعيد السيرافي، وكان مؤدِّبا للأمير أبي إسحاق ابن الأمير البُزْهَبي مُعز الدولة (حُكمه: ٣٣٤-٣٥٦هـ/ ٩٣٦-٩٦٧م)، فلم يتمالك المغربي نفسه من السُّخط قائلا: «ومن جعل الحُكم في هذا إلى أبي سعيد؟ إنما يحكَّم في الشعر الشعراء لا المؤدِّبة»^(١١٨). يعني أنه ينبغي أن يكون نقد الشعر شأنا أرفع من قدر مجرَّد نحوي.

(أ) الملقَّب بأبي حَكِيمه الكَاتِب، (المرجم)

(ب) يعني 'كتاب الانتصاؤ المتنبي عن فضائل المتنبي'. (المرجم)

الفصل الثالث البلاغة



[١٨١]

/ أولاً: البلاغة والقرآن

يعني اصطلاحاً «البلاغة» و«البيان» -في العربية- محض البلاغة، فإذا أضيفا إلى كلمة «علم» فيعني علم البلاغة أو ما ندعوه بالإنجليزية (*Rhetoric*). وكانت الخطابة تُستعمل دلالةً على الخطابة والبلاغة معاً. وتُشتق كلمة الخطاب (وتُجمع على خُطَب) من الجذر نفسه. واستعمل اصطلاح «المنطق» نتيماً بمعنى المنطق (Logic)، كما كان يعني ملكة الكلام، وبلاغة القول. وقد نُسب إلى الأحنف بن قيس قوله: «رأس الأدب المنطق»^(١٣). وكانت البلاغة نواة ضروب الأدب وذروة سنامها. لقد كانت العلامة المميّزة لأنواع الأدب، والتي بدونها فليس ثم أدب حقيقي. ووردت تعاريف البلاغة، وما أثر عن العرب من أقوال فيها، والأمثال المضروبة لها، بوفرة في مصادر الأدب.

(١) القرآن إمام أهل البلاغة

كان القرآن في الإسلام أحد مصادر البلاغة للشعراء وكتاب النثر على حد سواء. وعده العرب ذروة سنام البلاغة، ونموذجها الأرفع الذي يُحتذى مثاله في الشعر والخطابة وفرس الترخّص. وكان المصحف الكتاب المدرسي الأول للطالب الذي حفظه منذ نعومة أظفاره، كما كان كتاباً يتعبّد به لما أشرف على المراجعة والبلوغ. لقد كان النصّ الإمام للعربية الفصحى، الذي كان الطالب يتعهّده بالحفظ من خلال تكرار تلاوته يومياً، ومن ثم كانت تلاوة القرآن -عند المسلم- عادة ترسّخت بعمق

في وجدانه، نعداً مثلما كان التصريح بذكر المسيح عد طبره لمسيحي ونائر المسلم في لُفته بلُغة القرآن وأسلوبه، سواء نم ذلك عن وعي، أو لا شعورياً

٢) عقيدة الإعجاز والتحدّي القرآني

لم يكن مفهوم البلاغة في الإسلام مجرد فكرة أدبية، بل كان عقيدة دبية واسعة؛ إذ تركز أصالة القرآن على عقيدة الإعجاز، أي قصور البشر عن بلوغ بلاغة القرآن، وهي بلاغة يُعترض أنه لا تنسج القدرة أحداً على شحاراتها. يتحدث القرآن نفسه [١١٦] خصوم النبي ﷺ يأتوا بسورة من مثله. ويعتقد المسلمون أن القرآن / هو كلام الله، فهو الذي تحدّي الكافرين، قائلاً: ﴿ وَلَئِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ﴾ [البقرة: ٢٣]، ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ. وَادْعُوا مَنِ اسْتَلْظَمْتُمْ مِن دُونِ اٰلِهٰٓئِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ﴾ [يونس: ٣٨] ﴿ قُلْ لَّيْنِ اٰتَمَمْتِ الْاِنْسَ وَالْجِنُّ عَلٰٓى اَنْ يَّاتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَأْتُوْنَ بِمِثْلِهِ. وَلَوْ كَانَتْ بِقَعْضِهِمْ لَيْعٰٓنٌ ظٰهِرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨] (١٣٦).

يبد أن هذا التحدي القرآني لم يردع المسلمين عن مباراة القرآن، كما في حالة المتنبي أو [أبي العلاء] المعري، وليس مجرد محاكاته فحسب. إلا أن المسلمين استخدموا القرآن عادة - نموذجاً أعلى يُتحدى مثاله. وقد تأثر المسلمون بكايهم المقدس تأثراً عميقاً، سواء بوحي منهم، أو دون وعي. لقد تخلّل القرآن نفوسهم بأسلوبه ولُغته المميّزة، وانطبعت بصمته في أفئدتهم، واختزنوا كلماته ومعانيه في طيات ذاكراتهم، لا يفتأون يسترجعونها بين الفينة والأخرى. وكان القرآن يمتزلة النموذج المثالي والأساسي الذي شكّل طريقة تعبير المسلمين عن أفكارهم، في الخطب والرسائل والنثر والشعر.

ارتبطت البلاغة - التي حظيت بتقدير كبير في الإسلام - بالقرآن، أوّلاً وقبل كل شيء. فقد روي أن الشافعي قال في معرض حديثه عن معاصره الشيباني؛ صاحب أبي خنيفة والحقه الكبير: «لو أشاء أن أقول نزل القرآن بلُغة محمد بن الحسن (يعني

النسياني) نقلت المصاحفة^(١٢٢) وأشار [ادم] منبر (A. Meir) إلى أن تقدير الناس للقول البليغ كان عالياً، حتى أنه حين دثر أحد الشُّول مكّة في عام (٢٠٩هـ - ٨٢٣م)، أرسل الحليفة أموالاً لإغاثة الناس هناك مصحوبة برسالة يُعزِّبهم فيها عشاً أصابهم، وأفادت الزوايا أن أهل مكّة شروا رسالة الحليفة أكثر من شروءه بأموال الإعانة، لحرط بلاغه رسالته^(١٢٣) ومع ذلك، ينبغي أن نكون البلاغة أكثر من محزذ صياغة لفظية، وعلى هذا الأساس ميّز الناس بين الأصمعي وأبي غنيدة، فكان الأول بليغاً إلا أن خطاطه اقتصر إلى مصمون حقيقي، على القيص من صاحبه الذي اطّوى خطه على مضمون إلا أنه كان يفقر إلى البلاغة^(١٢٤) وكانت هذه هي الحال أيضاً مع ثعلب الذي لم يتّصف بالبلاغة قط، رغم علمه الجَمُّ. فبيل. إن رسائله لم تختلف كثيراً عن تلك التي كان يخطّها العوام^(١٢٥).

كانت «البلاغة» رأس لائحة المؤهلات التي ينبغي أن يتحقّق بها الأدب. وكان «البيان» مصطلحاً استعمل مرادفاً لـ «البلاغة»، وهو مصطلح ورد ذكره في القرآن ثلاث مرّات: في سُور آل عمران، الآية ١٣٨؛ والرّحمن، الآية ٤؛ والقيامة، الآية ١٩^(ب). والمصطلح يعني لغوياً، الشّهادة، أو الزّوايا أو الخبر، أو عرض الحقائق، أو محضّ الوضوح. في آية سُور آل عمران وكذلك في آية سُور القِيامة، أُشير إلى البيان على أنه من الله. أمّا في آية سُور الرّحمن، فإنّ البيان هو علمُ إلهي علّمه الله للإنسان. في واقع الأمر، يظهر الإنسان في القرآن وقد احتلّ مكانة خاصّة من بين

(أ) قال الففطي:

«زعم الباهلي صاحب كتاب المعاني أن طلبة العلم كانوا يدا تروا مجلس الأصمعي اشترىوا البعر في سوق النّز. وإذا أتوا أبا غنيدة اشترىوا النّز في سوق البعر، وانصمى أن الأصمعي كان حسن الإنسان والرّحمة لزيء الأحبار والأشعار حتى يحسن عنه القبيح، وإنّ الفائدة عنده مع ذلك قليلة، وإنّ أبا غنيدة كان معه شوء عبارة، وفوائد كثيرة، والعلوم عنده جمّة». (المترجم)

(ب) يرمي إلى الآيات. ﴿هَذَا يَكُنْ لِّلنَّاسِ وَهَدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران. ١٣٨]: ﴿ثُمَّ يَدْعُوا عَلَىٰ يَدَيْهِ﴾ [القيامة. ١٩]: ﴿عَلَّمَ الْبَيَانَ﴾ [الرّحمن: ٤] على لترتيب كما ورد في العن أعلاه. (المترجم)

جميع مخلوقات الله فلم يرعه الله على سائر المخلوقات على الأرض محسباً بل
إدراكه جعله أسمى من الملائكة، كما يظهر في الآيات الدالة

﴿الرَّحْمَنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۝ عَلَّمَهُ الْإِسْمَ ۝﴾ [الرحمن
١٤٠] ۝ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُوهُ بِأَسْمَاءِ هَٰذَا
بِرُّكُنِهِ صِدْقٌ ۝ فَلَوْ أَسْتَعْنَيْتُكَ لَا عِلْمَ لَنَا بِمَا عَنَّا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ
رَبُّنَا قَالَ بِمَا كُنْتُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ۝ [البقرة ٣١-٣٣] ۝ وَهَذَا قَلْبًا لِلْمَلَائِكَةِ أَسْمَعُوا
آدَمَ ۝ [التقرة: ٣٤].

ناقش محرز الدين الرزازي في كتابه الكبير الذي صنفه في تفسير القرآن، والمعنى
معاتيج الغيب^(١)، «الطُّق الذي يُنمَّ بأهمية بالغة هي معرض تفسيره لـ سورة طه،
استشهد بالآيتين الثانية والثالثة من سورة الرحمن ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ (٣) عَلَّمَهُ
الْيَكَانَ ۝، مشيراً إلى أن الله لم يستعمل «واو العطف» بين هاتين الآيتين، فلم يقل
خَلَقَ الْإِنْسَانَ وَعَلَّمَهُ الْيَانَ. وإنَّ الله لو عطف «الخلق» على تعليم البيان، لدلَّ بذلك
على أن البيان مغاير للإنسان، وأنه يميِّز بين الإنسان والبيان. وينهض غياب «واو
العطف» في قوله: «عَلَّمَهُ الْيَانَ»، دليلاً على «أنه خلق الإنسان». واستطرد الرزازي
قائلاً:

«خَلَقَ الْإِنْسَانَ كَأَنَّهُ إِنَّمَا يَكُونُ خَالِقًا لِلْإِنْسَانِ إِذْ عَلَّمَهُ الْيَانَ، وذلك
يرجع إلى الكلام المشهور من أنَّ ماهية الإنسان هي الحيوان الناطق.
وثانيها: اتفاق العقلاء على تعظيم أمر اللسان، قال زهير:
لِسَانُ الْفَتَى نَصْفٌ وَنَصْفُ فَوَادِهِ» (X13A).

إنَّ القرآن، في واقع الأمر، واضح فيما يتعلق بالمكانة الاستثنائية للإنسان؛
فكلمة «البيان»، لم ترد فيه إلا في حقِّ الله وحقِّ الإنسان الذي علَّمه الله إيَّاه. والبيان

(١) قال زهير بن أبي سلمى: [الطويل]

لِسَانُ الْفَتَى نَصْفٌ وَنَصْفُ فَوَادِهِ فَلَمْ يَسِ إِلَّا صُورَةَ اللَّحْمِ وَالْذَّمِّ
(المترجم).

ليس من سمات مخلوق آخر سوى الإنسان، بل ولا حتى الملائكة وهكذا يظهر الإنسان في القرآن أرفع قدراً من الملائكة، من خلال العيم الذي محه الله إياه والتكريم الذي أسعاه عليه، وملكة المطوق الميسر، ولقوب تسليح ومن توفيق الخطاب علامة الإنسان المتميزة له، وتناير درجات الوصوح والبلاغة في خطابه هو ما يحدد موضعه على مقياس الثعوق في هذه الصفات الاستثنائية وهي الصفات الأكثر أهمية مما يُعزى للإنسان من صفات وقد سبق أن مررت بأصحة وريبر المأمون التي أسداها أبناؤه، قائلاً:

«يا سي تعلموا النطق، بأن فصل الإنسان على سائر الهائم به، وكلمه كشم بالنطق أحذق، كشم بالإنسانية أحق»^[١٣٩].

كان العرب الأوائل مطبوعون على تعظيم البلاغة، وقد تحذر هـد التعظيم -دينيًا- مع ظهور الإسلام لقد استندت أصالة القرآن عند المسلمين، بوصفه كلام الله، إلى معجزة بلاغته التي لا تُبَارَى. وقد أشار الزاوي في تفسيره المذكور آنفاً إلى أن لبيان ليس محزود كلام، أو محض نطق. إن النطق، في جليلة أمره، مجزود خطاب أعطي لكل شيء، كما ورد في القرآن: ﴿فَالَوْ أَنفَقْنَا اللَّهُ الْكَوْثَرَ لَفَنَاطِقَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [فُضِّلَتْ: ٢١]^[١٤٠]. وفي حين أنطق الله كل شيء، جاعلاً جلود الظالمين / [١٤١] تشهد عليهم بظلمهم، فإنه أنعم على الإنسان وحده بالبيان. لقد كان الإنسان وحده هو المعني بالتحدثي ليأتي بسورة من مثل سور القرآن^[١٤٢]؛ ذاك أن الإنسان وحده كان مستطيعاً للبلاغة؛ إذ هكذا جَئله الله عليها.

وقد سعى المفكرون المسلمون جاهدين إلى اكتساب البلاغة، لفظاً وكتابة، وذلك من خلال محاكاة لغة القرآن. وحاول بعضهم -واعياً عامداً- مضاهاتها، بل إن منهم من لم يتورع عن محاولة أن يُبْرِها بلاغة. وربما كان من قبيل المَحْتَم أن يحاول بعضهم؛ لأن التحدثي ظل قائماً، يغري أكثرهم جُرأة، بل كان ذلك التحدثي أكبر من أن يُعَاوَم؛ ذاك أن مفهوم البلاغة الضارب بجذوره في أعماق نفوس العرب قبل ظهور الإسلام، كان قد تعزّز -أكثر فأكثر- لدى العربي المسلم متأثراً ببلاغة القرآن.

ثانيًا: البلاغة وعلما

نصح المؤلفون بوضع علم البلاغة في اصطلاحهم العشرية.
مصطلحات البلاغة، الياء، نصح به، استعمل أحد اسمه علم البلاغة، مصنفه
بني كنية، وعلمه، أو من دون حرجه إليها، فصل علمه اسان، وعلم البلاغة، وعلم
نصح به كتب أشهر أيضًا إلى علم البلاغة من حلال مصطلحات علم الخطابة،
وصحة الحصة، وكذلك كلمة «الخطابة» بمفردتها، والتي أشارت أيضًا إلى
«الخطيب» الذي ألفى خطبة الجمعة في الجامع الكبير.

ونأتي مصنفات الفارابي (ت ٢٣٩هـ / ٩٥٠م) في علم البلاغة، من بين المصنفات
الأولى التي كُتبت في هذا العلم فقد صنف شرحًا على خطابة أرسطوطاليس، هو
شرحُه، نسَمَّى شرح كتاب الخطابة، ثم صنف فيها حاضة كتابه المسمى الخطابة في
عشرين محنة، أما معاصره الذي كان يصغره سناً، أحمد بن نصر النابلسي
(ت ٣٥٢هـ / ٩٦٣م)، فقد صنف كتابًا في علم البلاغة، وهو المسمى تهذيب
البلاغة، إنني جاسب مصنف له في علم اللغة، وهو كتابه المسمى كتاب اللسان،
وكلاهما اليوم مفقودان.

وثمة كتب آخر في علم البلاغة، وضع قبل وقت طويل من ظهور كتاب الفارابي،
أعني به كتاب جعفر بن أحمد المروزي (ت ٢٧٤هـ / ٨٨٧م)، المسمى كتاب
البلاغة والخطابة، وهذا الكتاب مفقود أيضًا، بل لا نعرف شيئًا اليته عن محتواه.
وثمة مصنف آخر في علم البلاغة، سبق أعمال الفارابي، هو مصنف الطاهري عبيد الله
بن عبد الله بن طاهر (ت ٣٠٠هـ / ٩١٣م عن عمر ناهز ٨١ عامًا)، وهو كتابه
نسَمَّى كتاب البراعة والفصاحة، وهو مفقود أيضًا. وكان عبيد الله آخر الرؤوس
لعضد من بني طاهر، الذين أقاموا لهم بلاطًا في بغداد في ريع حمل اسمهم، أعني
نحرية نصهري، وكان لهم الحق في إجارة من يأوي إليهم فيه، ولا يطله طالب إلا
أن يفتنوا به. كان عبيد الله أدبًا مترسلًا -تمامًا كما كان والده الذي ذاع صيته، بل
وجئت من قبلهما- وصنف كتابًا في تراجم الشعراء، وهو كتابه المسمى كتاب

الإشارة، وكذلك رسالة في الشباسة الملوكية وكانت رسائله إلى معاصره الشاعر المشهور ابن المعتز، قد أصبحت موضوعات للتقليد والمحاكاة بين الأدباء^(١١٤١).

/ وربما كانت المصنفات التي سبقت كتاب الخطابة للغاراني بمنزلة مجموعات [١١٤٥] من الخطب استُخدمت نماذج للتقليد والمحاكاة بساطة، أي كُنّا تطبيقية في فن الخطابة، لا كُنّا هي حقل فلسفة الخطابة. من مثل هذه الشاكلة كان الكتاب الذي أثمه لاحقاً الأديب اللبسي محمّد بن يحيى التميمي (ت ٤١٠هـ / ١٠١٩-١٠٢٠م)، إذ يبدو أنه صنف كتاباً بعنوان الخطب والخطباء، وهو مجموعة من الخطب أعدت لاستخدامها نماذج للمحاكاة، مصحوبة بتراجم للخطباء. وكان التميمي، الفقيه والمحدث والخطيب المفوّه، قاصياً في مديّة بلنسية قبل أن يتركها ليسكن سرقسطة^(١١٤٢). وألّف الطيّب أبو الفرج ابن الطيّب (ت ٤٣٥هـ / ١٠٤٣م)، شرحاً على أرسطو طاليس، بعد قرن تلا عصر الغاراني. وقد شزح ابن الطيّب أعمال أرسطو التالي ذكرها: كتاب الموضوعات المسمّى طوييفاً (Topics)، وكتاب السوفسطائيات المسمّى سوفسطييفاً (Sophistics)، وكتاب الخطابة (Rhetoric)^(١١٤٣). أمّا العالم والأديب عبد اللطيف البغدادي (ت ٦٢٩هـ / ١٢٣١م)، فقد صنف كتاباً أسماه قوانين البلاغة، ولم يصلنا^(١١٤٤)؛ وبحسب أنه كان أيضاً في البلاغة التطبيقية، أي تناول المبادئ الواجب اتّباعها عند كتابة النثر الفني.

كانت البلاغة موضوع عدد كبير من الأقوال التي أثّرت عن العرب في الأدبيات المعاصرة إلى عصر صدر الإسلام، ف قيل إنه لما سُئل سُرّاقه البارقي (ت ٦٩٨هـ / ٦٨٩م): «لم تترك الإطالة في محافل الخطابة؟ قال: إذا أخطت معنك، وأصبحت مغزاةً، كان الفضل تكلفاً»^(١١٤٥). وجواب البارقي إنما يستدعي إلى الذهن تعريف جعفر بن يحيى بن خالد البرمكي للبلاغة: «التقرّب من المعنى البعيد، والدلالة بالقليل على الكثير»^(١١٤٦). وثمّن عبد الحميد [بن يحيى] -الكاتب المشهور لآخر خلفاء الأمويّين مروان [بن محمّد] - قيمة الإيجاز بقوله: «خير الكلام ما كان لقظه فحلاً ومعناه بكرة»^(١١٤٧).

ونُسب إلى يونس بن حبيب قوله: «ليس لافص البيان بهاء ولو حك بأهه عنان السماء»^(١١٢). واستشهد المأمون بقيلة قالها أبو هارون الرشيد - الحليفة المشهور ونصها: «البلاغة الثباغد عن الإطالة، والتقزب من معنى التعبة، والدلالة بالقليل من اللفظ على المعنى»^(١١٣). وعرفها ابن المعتز على هذا النحو «البلاغة هي اللوع إلى المعنى ولم يطل سفر الكلام»^(١١٤). وهناك حديث نوي يقول: «إن من البيان لسحرا»^(١١٥). وقال الشاعر: [الوافر]

وناشي أردت به اكتساباً بأجمع للمعيشة من بيان^(١١٦)

وقال الذولي: «البلاغة سلاطة اللسان»^(١١٧). وقال الحسن البصري: «ما فهمته العائنة ورصينه الحاصة»^(١١٨). وقبل إنه لما سأل العباس [بن عبد المطلب] (ت ٣٢٢هـ / ٦٥٣م) الشي [١١٩]: «مِمَّ الجمال؟ قال [١٢٠]: في اللسان»^(١٢١). وقال ابن المقفع محدثاً: «إنك والتبع لوحشي الكلام طمعاً في نيل البلاغة؛ فذلك المي»^(١٢٢) [١٢٦] الأكبر^(١٢٣). وسمع من شيوخ بغداد قولهم: «ما رأينا أفصح من / ابن داود [أبو حنيفة الدينوري] مطبوعاً، ولا أفصح من نفظويه متكلفاً»^(١٢٤). ونُسب لأحدهم قوله: «أعيا العبي بلاغة ببي. وأقبح اللحن لحن بإعراب»^(١٢٥).

ثالثاً: البلاغة والنحو

لا يتصور بداهة وجود بلاغة دون إعراب صحيح. وتُفصح فداخة الأخطاء في الإعراب، بوصفها أقبح أنواع اللحن، من خلال إحدى الروايات؛ فقد دخل خالد بن صفوان (ت ١٣٥هـ / ٧٥٢م)^(١٢٦) - وكان مشهوراً بالفصاحة - الحثام وسبقه إليه رجل وابنه. وأراد الرجل أن يتفصح أمام خالد، فتحدث إلى ابنه بالعربية الفصيحة، يأمره كيف يفتسل، إلا أنه لحن مرّتين، فرقع حيث وجب الجر^(١٢٧). ثم التفت - مرهواً بنفسه ومتصنعاً الأسى - إلى خالد قائلاً: «يا ابن صفوان، هذا كلام قد ذهب أهله». فردّ خالد قائلاً: «هذا كلام ما خلق الله له أهلاً»^(١٢٨).

(١) المي: العجز عن التعبير باللفظ بما يفيد المعنى المقصود. (المترجم)

(ب) خاطب ذلك الرجل ولده قائلاً: «أبدأ بيداك ونن برجلاك»، وهو لحن فاحش. وضوائه: «أبدأ بيدك ونن برجلك». (المترجم)

وهي لائحة مطالب مصنف الكتاب المشهور المسمى المثل السائر، المتعلقة بعلم البلاغة، ذكر صياء الدين ابن الأثير علم النحو أولاً، إعراباً و صرفاً^(١١١)، وأشار إلى أن علاقة الإعراب بالبلاغة هي الشعر والنثر هي نفسها علاقة حروف الألفية بالكتابة، وهذا هو الشرط الأول لمن رام التحدث بالعربية؛ «ليأمن معرفة اللحن»^(١١٢) وهو في ذلك، اعترف صياء الدين أن الجهل بقواعد الإعراب لا يتقص من البلاغة في حد ذاتها^(١١٣)؛ بل ويثب من جهل النحو؛ لأن النحو إنما قوامه إجماع أهل اللغة، والتزام الإجماع فريضة^(١١٤).

رابعاً: قوائم البلغاء

كما جرت الحال في الشعر، أعدت قوائم ضمت أفصح الناس لساناً في كتابة الرسائل. فتحت عنوان «أسماء البلغاء»، مزج مصنف كتاب الفهرست ثلاثة وأربعين اسماً. ثم أفرد قائمة أخرى ضمت أفضل عشرة بلغاء^(١١٥). وقد استشهد ياقوت [الحموي] بتلك القائمة الثانية^(١١٦). والمصطلح الذي استعمل في هذه القوائم هو «البلغاء» (مفردها بليغ). وثم قوائم أخر استعمل فيها اصطلاح «الفصحاء»، وهي لا تتفق مع القوائم المذكورة آنفاً، بل لا تتفق حتى فيما بينها، اللهم إلا في اسم واحد^(١١٧).

خامساً: الارتجال

لعل السمة الأعلى قيمة التي تُعزى للأديب الفصيح هي قدرته على الارتجال شعراً ونثراً. فقد عُده الخليفة الفاطمي المنصور أبو طاهر إسماعيل (خلافته: ٣٣٤-٣٤١هـ/ ٩٤٥-٩٥٢م) خطيباً بليغاً؛ لأنه كان يُلقى خطبه / مرتجلاً^(١١٨). [١٤٧] ولقب إسماعيل بن علي (ت ٣٥٠هـ/ ٩٦١-٩٦٢م) بالخطبي؛ لأنه لم يكن له نظير في الخطابة ارتجالاً^(١١٩). ودعا ابن المرزبان (ت ٣٠٩هـ/ ٩٢١م) ذات يوم الشاعر

(١) لم يتحدث صياء الدين ابن الأثير عن أن الجهل بالنحو لا يتقص البلاغة، بل قال: إنه «لي اللحن» - لا يتقص من الفهم في مواضع عتيها. وضرب أمثلة عليها. (المرجوم)

الملقب بالناسي الأكبر (٢٩٣هـ / ٩٠٦م)، والشاعر والأهمل أحمد بن أبي طاهر وأخوه، واستدعى معنة للفرقة عن نفسه فلما رآها الناسي النص ورقة وكتب فيها أبياتاً أرمعه، معنى فيها بحمال المعنة وأحدث الأسماء بكت الجماعة، وعلى رأسهم ابن أبي طاهر، الذي اعترف لزميله «الألمعية» (Jean de Jumièges)، بل إنه دح لأصحابه بأنه محمد صاحبه، حتى إنه أبى ضجنتهم وأسماء معهم «٢»

ووجد الوزير ابن خيرة، عندما أهديت إليه دواة مصبوعة من البلور المرصع بالمرجان، أنه يحسن لجلسائه من الشعراء أن يقولوا فيها شعراً فاشد أولهم - ولم نسمه نيك الزواية - يبي شعر في مدح صانع الدواة. وعندما علق الشاعر الملقب حينئذ بنص أنه لم يقل شيئاً في الدواة نفسها، فتحذه الوزير أن يأتي بما هو أفضل مما قبل، فانشد الشاعر بيتين شبه فيهما البلور الأبيض الشفاف والمرجان الأحمر القاني في الدواة، بأيام السلم والحرب (١٧٤هـ) :

(أ) قال ابن الجوزي:

«حدثني محمد بن خلف بن المرزبان قال: اجتمع عدي أحمد ابن أبي طاهر، والناسي ابن محمد، وآخر، فدعوت لهم مقية، فاتخذ الناسي ورقة، فكتب فيها: [المترجم]

| | |
|-------------------------|--------------------------|
| مدىك لو أنهم انصموك | لردوا النواظر عن ما عريك |
| ترقبين أعين عن سراي | وهل تنظر العين إلا إليك |
| وهم جعلوك رقيباً عليا | فمن ذا يكون رقيباً عليك |
| الم يقرءوا ويحهم ما يزو | من وحي حسنك في وجيتك |

قال: مشغفاً بالأبيات، فقال ابن أبي طاهر: «أحسنتم والله وأجملتم، قد والله حسدك على هذه الأبيات، والله لا تجلس». وقام لمخرج». (المترجم)

(ب) قال الشاعر الأول: [الطويل]

| | |
|--------------------------|-------------------------|
| أليس لبلود الحديد كرامة | يقتدوه في الشر كيف يريد |
| ولان لك البلور وهي ججارة | ومسقطه ضعب المرام شديد |

فرث الحين ينص قاتلاً: [البيط]

| | |
|----------------------------|----------------------------|
| صبت دوائك من يوتيك فاشبهها | على الأنعام ببلور وجرجان |
| فيوم سلبك ميص غيض ندى | ويوم عريك قان بالدم القاني |

(المترجم)

وكان أبو القاسم الإسكافي رأس المترشحين في عصره، وكان صاحب ديوان الأمير الشامي الحمد (حكمه: ٣٣١-٣٤٣هـ/ ٩٤٣-٩٥٤م)^(١). ودات يوم أمره الأمير بكتابة رسالة دبلوماسية، قبل أن يغادر في رحلة للصيد. فسي الإسكافي أمر الرسالة، وأسرف في شرب الخمر بقية يومه. وأتفق أن يرجع الأمير فطلب منه الرسالة التي كان قد أمره بكتابتها فجلس الإسكافي - وكانت الخمر لم تزل تلعب برأسه - على مسافة من الأمير بحيث لا يراه، وأخذ يقرأ من ورقة بضاء، رسالة طويلة بليغة، فارتضاها الأمير. فذهب الإسكافي إلى المنزل، وأملى تلك الرسالة على نفسه، ثم ختمها، وبعث بها إلى وجهتها^(١٧٥).

(١) يعني الأمير الشامي نوح بن نصر بن أحمد الملقب بـ«الحميد». (المترجم)

الفصل الرابع الخطابة



(٢١٨)

/ أولاً: المصطلحات

طالما ذُكر الخطيب والشاعر معا بين العرب الأوائل، إذ تشاركوا الوظيفة نفسها أعني وظيفة المتحدثين عن قبيلتهم بلسان فصيح. إلا أنهما اختلفا في خطابهما من حيث الشكل. فأحدهما استخدم القالب الشعري، وأما الآخر فقد استخدم الشعر المسجوع غالباً. وارتبط الخطيب بالقضاة وأصحاب الأخبار والأئمة وتمثلت وظيفة الخطيب والشاعر في المباشرة الفكرية مع نظرائهم من القائل المناوئة، فأشاد الخطيب بفضائل قبيلته وحميد فعالها، وخطب في الوقت نفسه من شأن الأعداء وكشف غوراتهم وأبدى معانيهم. وكان ينبغي على الخطيب أن يكون متمكناً من الخطابة ببلغه جزلة، ولسان فصيح مبين والأهم من ذلك، كان عليه أن يكون متحلياً بجلية البلاغة. وهذه هي الطريقة التي تمكنه من فهر خصمه والنيل منه^(١). وظلت العلاقة الوثقى التي ربطت بين الشاعر والخطيب في الجاهلية - بوصفهما الممثلين الرئيسيين للعربية الفصيحة - قائمة طيلة الحقبة الإسلامية محل القراءة. وفي الواقع، كانا الممثلين الرئيسيين للشككين الأدبيين الفتيين اللذين ترعرا في تلك الحقبة. وثمة مصطلحان رئيسان استعملا للخطيب في الإسلام الكلاسيكي:

(١) خطبة الجمعة، حيث ألقاها الخطيب من فوق المنبر يوم الجمعة.

(٢) الوعظ، وهي خطبة ألقاها الواعظ من فوق كرسي أوفي مجلس، في منشأة تعليمية أو في أي مكان آخر. وسأعالج خطبة الوعظ في قسم آخر

من هــ الكتاب^{١٧٧}، لئلا ساقط حداثي هــا عن الخطبة، ومكانتها من الحركة الأدبية

عـالج أـرت حـان فـينسـك (A. J. Wensinck) الخطبة، وصـفها خطبة أو كلمة العـامـا الحـطـيب، حـيـث كـانـت شـرطاً فـي اشـعـائـر الإـسـلامـية، أي فـي صـلاة الخـمـعة، والعـبـديـن -انـعـطـر والأصـحى- وغيـرهما من المـسـابـات^{١٧٨} وبعـد أن فرغ فـينسـك من مـعـالـمة الخطبة فـي الشـعـائـر الإـسـلامـية، دعا إـلى دراستـة تـاريـخ الخطبة والحطابة من لـمـابـر، مـع إسـداء بـعض النـصـائـح ذات الطـبـيعة البـلـبـوغـرافـية^{١٧٩}. إن هـذه التـرـاسـات لم تـحـر بعد، ولتـرـضـا هـا، / سـنـكـتـمـي بالإشـارة إـلى الخطبة ومكانتها من فنون الأدب والحياة الأدبية.

ثانياً: الموضوعات التي تناولتها الخطبة

كـرّس المـؤلف والشـاعـر الفـرطـيـب ابن عـبـد وئـه ثـلاثـة أـحـزاء رئيـسـة من كـتابـه المـسـمى العـقـد الفـريـد للـخـطـب، سـواء فـي الجـاهـلية أو الإـسـلام. ونظـراً لأن هـذا العـمـل الضـخـم بـمـنـزلة مـوسـوعة فـي فنون الأدب وما تـعـلـق بـها، انـقـسـم إـلى خـمـسة وعـشـرين كـتاباً، وسـيـعـدو من المـفـيد هـنا اسـتـعـراض عـناوـين هـذه الكـتـب مـترجـمة إـلى الإنـجـليـزية^{١٨٠}:

- (١) اللؤلؤة في الشُّلُطان.
- (٢) الفريدة في الحروب.
- (٣) الزُّرْجُدة في الأجواد والأصفاد.
- (٤) الجُمَانَةُ في الوُفود.
- (٥) التَّرجاتة في مخاطبات الملوك.
- (٦) الباقوتة في العلم والأدب.
- (٧) الجوهرة في الأمثال.

(١) ذكر مقدمي عناوين فصول كتاب العقد الفريد لابن عبد وئـه بالعربية (بالحرف اللاتيني) مصححة ترجمة إنجليزية. وحذفت الترجمة الإنجليزية هـا؛ لانعدام أهميتها للقارئ العربي. (المترجم)

- (٨) الزُمُرُدة في المواعظ والزُهد.
- (٩) الذُرَّة في الثعاري والمرائي.
- (١٠) البَيْتِمة في النسب وفضائل العرب.
- (١١) المسجدة في كلام العرب.
- (١٢) المجنَّبَة في الأجوبة.
- (١٣) الواسِطة في الخطب.
- (١٤) المجنَّبَة الثانية في التوقيعات والفصول والصُدور وأخبار الكتب.
- (١٥) المسجدة الثانية في الخلفاء وتواريخهم وأيامهم.
- (١٦) البَيْتِمة الثانية في أخبار زياد والحجاج والطالبيين والبرامكة.
- (١٧) الذُرَّة الثانية في أيام العرب ووقائعهم.
- (١٨) الزُمُرُدة الثانية في فضائل الشعر ومقاطعته ومخارجه.
- (١٩) الجوهرة الثانية في القريض والشعر والإعلال والفواقي.
- (٢٠) / الياقوتة الثانية في علم الألحان واختلاف النَّاس.
- (٢١) المَرْجانة الثانية في النساء وصفاتهم.
- (٢٢) الجُمَانَة الثانية في المتبتئين والمَمْرورين^(١) والبخلَاء والطُفيلتين.
- (٢٣) الزُّبْرَجدة الثانية في بيان طبائع الإنسان وسائر الحيوان وفضائل البلدان.
- (٢٤) الفريدة الثانية في الطعام والشراب.
- (٢٥) اللؤلؤة الثانية في اللطف والهدايا والفكاهات والمُلَح^(٢).

[١٥٠]

(١) الممرور: الذي غلبت عليه المرأة، أي قوة الخلق وشدة، وفي الحديث: «لا تجل الصنعة لغيري ولا بني مرة سوي» (المترجم)

وذكر في رده هو ندي وضع حضيف للخطة، وهو المسمى «الرؤفة» في
معناه «الزهد» ويمكن نفاة أخرى من العقد الفريد سملق بالخطة، منها على
سبيل مذكر ذكر في الحوس في محاطات الملوك والكتاب التاسع في الثغاري
وسمى في الكتاب الحادي عشر في كلام العرب، والكتاب الثاني عشر في الأحوة
وذكر في الأول ونعته الأهم - من الخطب المعروفة لها، هو ديوان خطب
السنة العارفي (ت ٣٧٤هـ / ٩٨٤ - ٩٨٥م) جمعها ورثها ابنه أبو طاهر محمد
ت نحو ٣٨٠هـ / ٩٩٩م) وحيد أبو الفرح أؤلا، وأصاف كلاهما بعضاً من خطبه
في خطب السنة ثم جمعت نرة أخرى نحو عام ٦٢٩هـ / ١٢٢٣م، وقد طبعت
هذه الخطب عدة مرات.

ذكر من سنة خطبها في دلاط لأمير الخفداني سيف الدولة، وكان معاصراً للشاعر
وأثير [نبي نصيب] المنيني الذي طبقت شهرته الآفاق، وقل: إن ابن نبنة قرأ عليه
معصر ديوانه. ويمكن تقسيم خطبه إلى:

١) خطب دينية

أ) في حمد الله والصلاة على نبيه [ﷺ].

ب) وعده في تقوى الله واليوم الآخر، والتزام الدين والخلق القويم، والحث
على الجهاد ضد العدو.

ج) التمس العون من الله والبركة، وتخصم بآية من القرآن.

٢) خطب أقيمت في مناسبات سياسية

برز ابن نبنة في خطبه السياسية خاصة، وحث الأمة على مؤازرة الأمير الخفداني

شده في خطب ابن نبنة شرح طاهر الحارثي (بيروت: مطبعة جريدة الإقبال، ١٣١١هـ / ١٨٩٢م)،
ونشر ما به في ضعة حجرية. (١٣٧٦هـ / ١٩٥٦) وظهرت منهاشرة سنغافورة غير مؤرخة. ونشرت
بانتحةرة عسة مراب أقمهاشرة (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٠٠هـ / ١٨٨٢م)؛ ثم شرة (القاهرة:
المعسة اليمنية، ١٣٥٨هـ / ١٨٩٠م)؛ ثم شرة (القاهرة: مطبعة الزشيد، ١٣١٠هـ / ١٨٩٢م)؛ ثم
شرة (القاهرة: المطعة العلمية، ١٣١٢هـ / ١٨٩٤م). وبيروت ١٩٨٥؛ وتحقيق ياسر محمد خير
لعقبات مجلة الوعي الإسلامي الكويتي، ٢٠١٢. (المترجم)

في حربه ضد الروم. وتحتوي خطبه على إشارات إلى الحوادث المعاصرة، وهي قيمة للمؤرخ^(١٤١) وإلى جانب الخطب التي حثت الناس على الجهاد / ضد الروم^(١٤٢) التي بزع فيها، ألف ابن نانة الخطب في موضوعات النكاح والموت واليوم لأحر، وكذلك في الأعياد^(١٤٣)

وصنن ابن النديم في عام (٣٧٧هـ / ٩٨٧-٩٨٨م) كتابه الفهرست لائحة بالموضوعات التي عولجت في الكتب التي صنفت في الخطابة، على النحو التالي في العوازم، الفتوح، الهراثم، السلامة، الطاعة، الشرع، الشكر، الولايات، اليهود، المشورة، النصيحة، المطر، الرجفة، السعة، في الصلح، الشتم، الحواجج، الرضا، المودة، المعاتبات، الاعتذار، الوثائق، الثناني، الهدايا، القضاء، التعازي، الجهاد، الموبم (يعني الحج)، العيادة، الأهواء، جوابات الفتوح^(١٤٤).

وألقيت الخطب أيضاً في المناسبات السياسية الرسمية، وبماسبة تعيين القضاة، والتعيينات الأكاديمية لرؤساء كليات المدارس وغيرها من مؤسسات التعليم^(١٤٥).

وذكر الفلّسّندي أنّ الخطابة كانت إحدى أكثر الحاجات إلحاحاً على الكاتب، والسبب في ذلك هو كونها واحدة من مستودعات «سِرِّ البلاغة» و«جوامع الكلم»^(١٤٦). واستطرد قائلاً: إنّ العرب استخدموا الخطب في احتفالاتهم، وكذلك فعل الخلفاء والأمراء على منابرهم. وبالخطابة تميّز الكلام، وبها خوطب الخاص والعام. ثمّ استشهد الفلّسّندي بمقولة لـ [أبي هلال] العسكري عن العلاقة بين الخطبة والترسل^(١٤٧). والمقطع التالي الذي نسوّه مأخوذاً حرفياً مباشرة من مصنف العسكري، الذي يختلف عن مصنف الفلّسّندي من حيث طوله:

والرّسائل والخطب متشاكلتان في أنّهما كلام لا يلحقه وزن ولا قافية، وقد يتشاكلان أيضاً من جهة الألفاظ والفواصل، فالألفاظ تُشبّه ألفاظ الكتاب في السهولة والعذوبة. وكذلك فواصل الخطب مثل فواصل الرّسائل والفرق بينهما أنّ الخطبة يُشافه بها، بخلاف الرّسالة، والرّسالة تُجعل خطبة، والخطبة تُجعل رسالة في أيسر كلّفة. ولا يتبيّن مثل ذلك في

(١) كلما أُنيتها مقلّمي، لكن عبارة الفلّسّندي في صُبح الأعيان: «ومجاميع الحكم». (المترجم)

الشعر من سرعة قلبه وإحاطته إلى الرسائل إلا تكلفه وكذلك الرسالة
والخطبة لا يجمعان شعراً إلا بمشقة^(١٨٦)

كان الشعر مع ذلك أحد المصادر المأذية الثلاثة الرئيسية، إلى حاسب القرآن
والحديث، التي استخدمها ضياء الذين ابن الأثير في مصنفه المشهور، الذي وضعه
لإرشاد المبتدئين في الشعر والنثر^(١٨٧)

ومضى العسكري في حديثه -المتعلق بالرسائل والخطب- قائلاً

«ومما يُعزف أيضاً من الخطابة والكتابة أنهما محتضنان بأمر الدين
والسلطان، وعليهما مدار الدار، / وليس للشعر بهما احتصاص أمّا الكتابة
فعليها مدار السلطان.»

[١٥٧]

والخطابة لها الحظ الأوفر من أمر الدين؛ لأن الخطبة شطر الصلاة
-التي هي عماد الدين- في الأعياد والجمعات والجماعات، وتشتمل على
ذكر المواعظ التي يجب أن يتعهد بها الإمام وعيته؛ لتلا تدريس من قلوبهم
آثار ما أنزل الله عز وجل - من ذلك في كتابه، إلى غير ذلك من منافع
الخطب^(١٨٨).

ثالثاً: قوائم مشاهير الخطباء

استبقت لائحة قدمها ابن التّديم في الفهرست -وهي اللائحة المسماة «أسماء
الخطباء» (وقوامها واحد وعشرون اسماً)- لائحتيه «أسماء البلغاء» (وقوامها ثلاثة
وأربعون اسماً)، وتلك المسماة «بلغاء الناس عشرة» المذكورتين أنفاً^(١٨٩). وصنف
أحمد الأصفهاني (وهو من أهل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) كتابين في
التّرجم، أحدهم عن البلغاء، والآخر عن الخطباء، وقيل: إنّه كان أوّل من فعل
ذلك، أو بعبارة أخرى: «لم يسبق إليهما»^(١٩٠). وهذا يعني أنّه لم يكن جميع الخطباء
من أهل البلاغة، ومن ثمّ لم يكن كلّ الخطباء الذين عُيّنوا في المساجد قادرين على
تأليف خطبة جديدة كل جمعة، ولم يكن بمستطاع كلّ خطيب أن يؤلّف خطبة أصيلة

(١) انظر ما تقدّم، ص ٣٣٧. (المترجم)

منو منت حاجته إليها، وذلك هو ما يقتر على أدبيات البرحة بالخطبة السبعة،
 وبأحبار أو شئت يدبى به يكرزو الخطبة كانوا مدائفوه سادف فعدا على حدث قر نهم
 بالخطبة نلوا الخطبة في كل ماسسة جديدة، بل إن بعضا منهم ألقى خطبه مرتحلا
 ونهدا التسب جمعت الخطب المشهورة في سلك واحد لاسجدها الخطب
 المعقربين إلى نيت التمكنات، فانفوه كما هي حرفنا، أو أعدوا حب عنها، أو
 استلهموا منها أفكارا الخطبهم.

الفصل الخامس فن الترسل



[١٥٣]

/ أولاً: المصطلحات

تُستمد المصطلحات المستعملة فيما يتعلق بكتابة الرسائل من ثلاثة جذور أساسية: «ر.س.ل.» - «ن.ش.أ.» - «ك.ت.ب.» وعُيِّنت كلمات: «ترسل» - «ترسيل» - «كتابة» - «إنشاء» فن كتابة الرسائل. وكانت كلمتا: «الرسالة» - «الكتاب» تعنيان ذلك المكتوب المرسل. كما عُنَّت كلمة «رسالة» أيضًا كلتا الرّسالتين الشّفهية أو المكتوبة، المرسلة من أحدهم لآخر. كما كانت تعني أيضًا المهمة أو السفارة. وحامل الرسالة هو الرّسول أو السّفير. وبالإضافة إلى معنى «الرسالة»، كانت لفظة «كتاب»: تعني كتابًا مؤلفًا، كما كانت تعني رسالة مرسلة لأحدهم. والفعلان: «راسل» - «كاتب» يعنيان خاطب غيره كتابةً وصيغة المصدر منهما: «مراسلة» و«مكاتبة». فإذا ورد الفعل «كُتِبَ» متبوعًا بحرف الجر «عن»، فذلك يعني كتابة شخص رسالة نيابة عن صاحبها أو باسمه. وكان المقصود أيضًا هو الكاتب الذي ألّف الرسالة ليضع من كُتِبَت تلك الرسالة باسمه ختمه وتوقيعه عليها. ويوصفه كاتبًا كان عليه أن يكتب الرسالة لتوقيع الخليفة أو السلطان أو الأمير أو رئيس ديوان المكاتبات.

أما الفعل: «أنشأ»، ومصدره «إنشاء»، فيعني: أن يؤلّف، أن يُنقّح، أن يُسوّد رسالة. و«النّاشئ» - «المُنشئ» - «المرّسل»: ألفاظٌ حدّدت شخصَ مؤلّف الرسالة، أو المرّسل.

انقسمت الرسائل - مثلها في ذلك مثل الوثائق الأخرى - إلى ثلاثة أجزاء رئيسية

(١) الفواتح (البروتوكول الافتتاحي)

(٢) اللواحق (متن الرسالة).

(٣) الخواتم (البروتوكول الختامي).

(١) أطلق على البروتوكول الافتتاحي افتتاح المكانة، وتكوّنت الفواتح من السخلة، الخمدلة، التشهد، والسلولة (أو التسلية)، والسلامة، والسعية (أي قول الكاتب: أمّا بعد). وكان عنوان الرسالة بعد ذلك جزءاً من الفواتح، كقولهم - على سبيل المثال - من فلان إلى فلان، أو إلى فلان من فلان.

(٢) كان الاصطلاح الرئيس للنص هو «المتن»، وقد يعثر عنه بقولهم: «ما بين السّلامين»، وذلك أنّ الرسائل بدأت عادة بالسلام، وانتهت بالسلام.

(٣) تألّف البروتوكول الختامي، أو الخواتم، من الاستثناء (أي قول الكاتب: «إن شاء الله تعالى»)، والتأريخ، والعلامة، أي توقيع صاحب الوثيقة وعُدّت «الحمدلة» والسلولة والحسبة» عبارات ختام دينية.

وَجَدَت هذه الأقسام الثلاثة الرئيسة - التي نلحظها في الوثائق العربية - نفسها في الوثائق اللاتينية في القرون الوسطى لاحقاً، ولا سيّما في الأقسام الثلاثة من الرسالة كما قدّمها بونكومبانيو (Boncompagno) (١٩١١) (١).

[١٥٤] كانت البلاغة هي الهدف الأوحد، والأكثر أهمية للمترسّل / والخطيب ممّا. ويظهر هذا بوضوح في كتاب الفهرست لابن النديم؛ إذ عالجت المقالة الثالثة من

(١) بونكومبانيو السيناوي (Boncompagno de Signa) (ت نحو عام ١٢٤٠م)؛ عالم إيطالي وشاعر ومؤرّح وفيلسوف. ولد في سينا (Signa)، بالقرب من فلورنسا (Florence)، وعيّن أستاذاً للبلاغة في جامعة بولونيا (University of Bologna) ثمّ في جامعة بادوا (University of Padua). وكان أحد أوائل المؤلفين الأوروبيين الذين صَفّوا بالعاقبة. وسيتناوله مقدسي بالتفصيل في الباب السابع من هذا الكتاب. (المترجم)

هذا المصنف الشيرازي السليبي (Bibliography)، الذي وضع نحو عام (٣٧٧هـ/٩٨٧م)، إلى جانب موضوعات أخرى، شأن المصنفين، الخطباء، ووصف المترسلين، تلك المقالة بأنها متعلقة بالملوك والكُتّاب، الخطباء، المترسلين، وعُمال الحراج وأصحاب الدواوين.

والمقسم المترسلون إلى أولئك الذين نُشرت رسائلهم على شكل صناديق نحدي، وهم تسعة وأربعون اسمًا، وأولئك المترسلين الذين ذكر الكُتّاب المتأخرون رسائلهم واختلعت أقدارهم من حيث الشهرة، وفوائدهم اثنا عشر اسمًا، وما أن وقع ابن النديم من ذلك حتى أعقبه بذكر ثلاث فوائدهم للخطباء والبلغاء، وهي الفوائد التي عرّضا لها أنفادًا ثم عرّض أخيرًا قائمة من ثلاثة أسماء هم الذين عُرفوا بالبلاغة منذ الصفا^(١٢٢) ومن الجلي تمامًا أن التفوق في ميدان البلاغة لم يقتصر على الخطباء، بل باقٍ منهم في ذلك المترسلون أيضًا.

وثمة سلسلة طويلة من الكُتّاب المترسلين تبدأ من أوائل القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي وتستمر دون انقطاع خلال القرون الوسطى. وعلى الرغم من أن كتابة الرسائل في الإسلام قد بدأت بالنبي [ص] مرورًا بصحبه وتابعيه^(١٢٣)، فقد بدأت كتابة الرسائل بوصفها شكلًا من أشكال الفن على يد عبد الحميد بن يحيى، وكان كاتبًا لمروان [ابن محمد]، آخر خلفاء بني أمية. ثم بلغ فن الترسل ذروة تطوره في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، حيث قيل: «فُتحت الرسائل بعبد الحميد، وخُتمت بابن العميد»^(١٢٤)، أي من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي إلى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

وتُظهر لنا الرسائل التي وصلتنا من جملة رسائل عبد الحميد أنها مستوحاة من التقاليد اليونانية والفارسية المتبعة في الدواوين الأموي^(١٢٥). ثم خُتم فن الترسل بابن العميد، بمعنى أنه وصل إلى ذروة مجده في ذلك القرن على يد هذا المترسل الجليل. وقد اشتمل المترسلون على الكُتّاب من أصحاب الدواوين. وكانوا أيضًا وزراء للخلفاء والسلاطين، وكان الوزراء وأصحاب الدواوين صفوة الكُتّاب.

ولم ينفع من لائحة المترشحين الواردة في ملاحق. هذا الكتاب حصر المترشحين وعدهم عداً فأشارنا إن نحن سمعنا إلى ذلك ربما كنا نوجه إلى محلل مستقل لمجرد سرد أسمائهم. بل كان الغرض منها هو الوقوف على استمرارية الصفة، وأطراد إنتاج المنهول ومجموعات الرسائل، التي كانت بمنزلة نصادح يعتزى مثاليها في الديوان، وكانت متاحة لاستخدام الكتاب من ذوي المواهب المحدودة من الرتب الأدنى والمبتدئين الذين اكتسبوا ضاعتهم من خلال التدريب في الديوان في أثناء العمل

ثانياً: المتون المصنفة في أدب الكتاب

وفيرة هي الكتب التي صنفت في صنعة الكتابة، أعني أدب الكاتب، في أدبيات الأدب. وقد جاءت تحت عناوين مختلفة، وهكذا أيضاً كانت مجموعات الرسائل. وأكثر تلك المصنفات شهرة هو كتاب أدب الكاتب لابن قتيبة، وشروحه، ولا سيما: شرح أبي بكر الأنباري، وشرح الزجاجي، وشرح الأندلسي [ابن السبيل] البطلوسي (ت ٥٢١هـ / ١١٢٧م)، وشرح الجواليقي. وقد صنّف الفيلسوف الكندي (ت نحو ١٩٠هـ / ٨٠٥م) رسالة في رسم رقام الخليفة / والوزير^(١). كما صنّف كل من: قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ / ٩٤٨م) والفارابي كتابين في: صنعة الكاتب، وصناعة الكتابة^(٢).

وصنّف مؤلفون آخرون مثل هذه الكتب الموجهة لتدريب الكتاب، ومن بينهم: ابن فزيد (ت ٣٢١هـ / ٩٢٣م)، وأبو بكر الأنباري، والصولي، وأبو جعفر النحاس (ت ٣٢٨هـ / ٩٥٠م)، وإصلاح الدين [ابن أيتك] الصفدي (ت ٧٦٤هـ / ١٣٦٣م). وقد قدّ بعض تلك المصنفات، وبعضها الآخر ما يزال مخطوطاً، ويجد بعضها طريقه إلى النشر بالفعل. ومن بين تلك المصنفات المنشورة كتاب ضياء الدين ابن الأثير المسمى المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، وهو المصنّف الأكثر شمولية في تناول هذا الموضوع، إضافة إلى تبيينه لصناعة الشاعر أيضاً، وهو مصنّف جدير بالشهرة التي حازها، وهو أيضاً الكتاب الذي لا تغتأ تشير إليه بين القينة والأخرى على مدار هذه الصفحات^(٣). وقبل ظهور هذا الكتاب بقرون، وضع ثابت بن قزّة

(١) نسب ابن أبي أصيبعة هذه الرسالة إلى منان بن ثابت، وليس إلى والده ثابت بن قزّة. (الترجم)

وسأله في الفرق بين المترسل والشاعر، وهي مفقودة لم نصلها، بيد أن الحرروفي تناول هذا الموضوع بأخرة^(١١).

ثالثاً: المترسلون ورسائلهم المجموعة

كُتبت متون في فن الترسل، كما جمعت رسائل المترسلين السودجية مد القرون الوسطى حتى العصر الحديث. وعلى الرغم من أن هذه المجموعات من الرسائل التي نعرض لها هنا أخذت على نحو عشوائي في أثناء قراءتنا للمصادر، فإنها تعف بنا على الأصول المبكرة لفن الترسل وتطوره المستمر حتى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، أي قبيل بزوغ فجر الترجمة الإسبانية في عصر النهضة الإيطالية مباشرة، وهو موضوع الباب السابع من هذا الكتاب

وتوفر مجموعات الرسائل السودجية أكثر من متون الكتاب التي فقد أكثرها، أو ما تزال مخطوطة. وقد شرع أولئك الكتاب في جمعها في وقت مبكر إلى حد ما. ومن بين أوائل تلك المجموعات السودجية من الرسائل المعروفة، مجموعة رسائل أبي مروان غيلان الذي عاش بين القرنين الأول والثاني الهجريين/ السابع والثامن الميلاديين، ووقعت في ألفي ورقة^(١٢). ولا يذهب مزكين مذهب بروكلمان^(١٣) الذي رأى أن رسائل غيلان إنما هي استمرار لرسائل عبد الحميد بن يحيى، وذلك لأسباب زمنية؛ فقد كان غيلان أسن من عبد الحميد^(١٤)، وتجدر الإشارة إلى أن غيلان قد ذكر أيضاً بين كتّاب المقام، والذي تطور فيما بعد ليصبح خطبة الوعظ المدرسية للفتية-الأديب (وسنعالج هذا التطور في ثنايا فصول هذا الباب).

ومن بين جملة رسائل عبد الحميد وصلتنا رسائل، إلى جانب بعض الرسائل الديوانية وبعض الرسائل الخاصة. وقد نُشرت رسائله المشهورة المسماة رسالة إلى الكتّاب^(١٥)، وتناول فيها المسئوليات المنوطة بالكاتب ومزله. وبعد عبد الحميد واضح أسس أسلوب الرسالة، وأول من أطل في الرسائل، وأدخل البلاغة عنصرًا من عناصر فن الترسل^(١٦).

١٤١ / ويوسع المرء أن يجد من بر أعلام المترشلس المعروفين بلاء عنهم الكفاية
ورجال الدولة والحكام والفؤاد والشعراء والأمراء وأول الناس ذكرًا - في الفصل
الذي عقده ابن الأديم في الطبعة، وأمر شلس في ١٢١٩ الفهرست هو إبراهيم
ابن المهدي (ب ٢٢٤هـ / ٨٣٩م)، وهو الأمر العباسي، ابن الحليفة المهدي
(حلافته ١٥٨ ١٦٩هـ / ٧٧٥ ٧٨٥م) وكان مترشلاً فصيحاً وشاعراً وموسيقياً،
كما صنف الكتب في الأدب والطب والطبيع والعناء، ويوبع بالحلافة لفترة وحيرة
(حلافته ٢٠١ ٢٠٣هـ / ٨١٧-٨١٩م) معارضا المأمون، إلا أنه لم يكن أهلاً
للسياسة^(١)، ونظم أمير عباسي آخر، وهو ابن الشاعر والأديب المشهور ابن المعتز،
صنف عدداً من الكتب، وحلّف مجموعة من الرسائل الخاصة في الشعر، وهي
مجموعته المسماة مكاتبات الإخوان بالشعر^(٢)، ومن بين هؤلاء المترشلس الذين
تبادلوا الرسائل مع ابن المعتز كان غميد الله بن عبد الله بن طاهر آخر ذرية بني طاهر،
الذي غرضت لذكر مجموعة رسائله ومصنّفه في السياسة الملوكية من قبل^(٣)، ومن
الأعمال الأدبية الأخرى كتابه المسمى البراعة والفصاحة. وكان عالماً متفتناً، وشاعراً
ذا أسلوب مميز، ومنظراً وملحناً للموسيقى^(٤).

وكان أبو ذؤلف القاسم بن عيسى [العجلي] (ت نحو ٢٢٦هـ / ٨٤١م)، رأس
سلالة أخرى من الولاة الحكام، وهم بنو ذؤلف. وكان أبو ذؤلف من جملة نواد
المأمون ثم المعتصم من بعده، وكان شاعراً وموسيقياً، وصنّف كتباً في السلاح
والسياسة، وفي العناية بالصقور والضيد. كما كان معلماً وراعياً للأدباء والشعراء.
وكان سخياً اليد إلى حدّ الشّغف، فركبه الدّين. وذكر في الفهرست من جملة الأمراء
في المقالة التي تناولت البلاغة والترسل والخطابة^(٥). وكانت هناك أيضاً أسرة
علمية، مثل آل المديتر: أحمد ومحمّد وإبراهيم بنو المديتر، وهم جميعاً من أهل
القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وآخرهم ذكراً هو صاحب

(١) التّصنيف هذا هو عيد الله بن المعتز الذي يوبع بالخلافة ليوم واحد، ثم اغتاله أنصار المقتدر سنة

(٢٩٦هـ / ٩٠٨م). (المترجم)

(ب) انظر م. تدمر، ص ٢٣٤-٢٣٥. (المترجم)

الرسالة العلوية^(١٢٠)، وهي مطبوعة متداولة بين أيدي الناس. وذكر اسم الشديم أن الإحوة الثلاثة كانوا شعراء ومرسلين من أهل الملاعة^(١٢١).

وصنف عمرو بن مسعدة (ت ٢١٧هـ / ٨٣٢م) - وكان وزيراً للحليفة المأمون، كما كان شاعرًا بليغًا ومرسلًا - مجموعة كبيرة من الرسائل التي جمعت^(١٢٢) وكان ابن عمه الشاعر المعروف إبراهيم بن العباس الصولي (ت ٢٤٣هـ / ٨٥٧م) - وكان كاتبًا للوزير الفضل بن سهل (ت ٢٠٢هـ / ٨١٨م)، وصاحبًا للذيوان في عهدي الواثق والمتوكل - مرسلًا، صنف أعمالًا أخرى، فقد خلف مجموعة من الرسائل والكتب عن السياسة والطبيب والأدوية^(١٢٣). وجمعت رسائل الأدباء التالية أسماؤهم: العالم الأديب البصري الغني (ت ٢٢٨هـ / ٨٤٣م)^(١٢٤)، والشاعر البليغ ابن عبد الملك الرثبات (ت ٢٤٣هـ / ٨٤٨م)^(١٢٥)، الذي ارتقى من الرتب الدنيا من أوساط الكتاب ليصبح وزير المعتصم ثم الواثق فالتوكل من بعدهما^(١٢٦). ورأس ابن عبد كن (ت ٢٧٠هـ / ٨٨٣م) أول ديوان أساءه أحمد بن طولون في مصر، على غرار ذلك الذي ببغداد^(١٢٧)، وجمعت رسائله فبلغت عشرة مجلدات^(١٢٨).

/ وجمعت رسائل أحمد المرقندي (ت ٢٨٦هـ / ٨٩٩م)^(١٢٩)، وكان كاتبًا للموفق، [١٥٧] ولي عهده أخيه الخليفة المعتمد (خلافته: ٢٥٦-٢٧٩هـ / ٨٧٠-٨٩٢م)^(١٣٠). وكان محمد بن بحر الأصفهاني (ت ٣٢٢هـ / ٩٣٤م) واليًا على أصفهان وفارس في عهد الخليفة المقتدر (خلافته: ٢٩٥-٣٢٠هـ / ٩٠٨-٩٣٢م). وخلف مجموعة كاملة من رسائله، إضافة إلى كتاب في النحو^(١٣١). وكان كتاب رسائله من بين مصنفات الوزير المشهور علي بن عيسى (ت ٣٣٤هـ / ٩٤٦م)، الذي تولّى الوزارة للمقتدر دفعتين^(١٣٢).

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، المثنى (نفل-ال)، والضمير «المثنى» وهو أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الله بن عمرو بن معاوية بن عمرو بن غيبة بن أبي سفيان. (المترجم)

(ب) يعني: محمد بن عبد الملك الزيات. وقد تقدّم ذكره، انظر ما تعلّم، ص ٢٢٩-٢٣٠، ٢٤٤-٢٥٦. (المترجم)

(ج) كذا في الأصل الإنجليزي، والضمير: «شؤ من رأى (سامراء)» التي كانت عاصمة الخلافة العباسية عندما كان ابن طولون واليًا على مصر والشام، وليس بغداد. (المترجم)

(د) يعني: أبا العباس أحمد بن محمد بن بشر بن سعد المرقندي. (المترجم)

وكان أحمد بن العلوية الأصمهاقي الكرماشي (وهو من أهل الموحدين الزايع الهجري/ العاشر الميلادي)، لغويًا ومدونًا للأدب، كما كان مدبرًا لأحمد بن عبد العزيز بن أبي ذلف (ت ٢٨٠هـ/ ٨٩٣م) وحفيد رأس بني ذلف^(٢٢٢)، وكان الأخير أحد فؤاد المعتضد. وقد انتخب أبو الحسين أحمد بن سعد الكاتب (كان حيًا سنة ٣٢٤هـ/ ٩٣٦م) مجموعة مختارة من رسائله^(٢٢٣) وصنفها مستحق المسئى الاختيار من الرسائل، وهي رسائل منتخبات لعدد من المترسلين^(٢٢٤)

وصنف الكاتب والخطاط والمترسل محمد بن إسماعيل بن زنجي (ت ٣٣٤هـ/ ٩٤٦م) مجموعة من الرسائل إلى جانب كتاب له عن الكتاب وصفة الكتابة^(٢٢٥)

وأحرز ابن العميد -الملقب بـ«العاجظ الثاني»- شهرة بوصفه صاحب أسلوب مميز في الترسل، وكما ذكر آغا، فقد عُذ الرجل الذي ترقى على يده فن الترسل، بحيث ختم ذلك الفن به. وخلف أبو المرج بن هندو (ت ٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م) -وكان طبيبًا وفيلسوفًا وشاعرًا بارزًا، ومترسلًا بليغًا، كما كان كاتبًا في ديوان الأمير البويهى عضد الدولة (حكمه: ٣٣٨-٣٧٢هـ/ ٩٤٩-٩٨٣م)- مجموعة رسائله^(٢٢٦). كما خلف أبو بكر الخوارزمي (ت ٣٨٣هـ/ ٩٩٤م) -وكان شاعرًا وكاتبًا- مجموعة الرسائل التي عُرفت باسمه، أعني رسائل الخوارزمي^(٢٢٧).

وثمة مجموعتان من الرسائل -بلغت إحداهما عشر مجلدات- للوزير المشهور الصاحب بن عباد^(٢٢٨). وخلف الشائستي (ت ٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م)، أو ٣٨٨هـ) -وكان خازنًا للكتب ونديفًا للخليفة الفاطمي العزيز بالله (خلافته: ٣٦٥-٣٨٦هـ/ ٩٧٥-٩٩٦م)- مجموعة من رسائله ضممتها بعض الأشعار والحكم الأخلاقية^(٢٢٩). وصنف محمد بن أحمد المغربي (كان حيًا في الربع الثالث من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) -وكان راويةً للمتنبى الشاعر الشهير- كتابًا حمل عنوان تحفة الكتاب في الرسائل، بؤيه موضوعيًا^(٢٣٠). كما صنف أحمد الصخري (ت ٤٠٦هـ/ ١٠١٦م) -وكان عالمًا وشاعرًا ومترسلًا بليغًا، كما كان تلميذًا للصاحب بن عباد- كتاب رسائله^(٢٣١). وصنف كل من: عبيد الله بن أحمد

(ت ٤١٠هـ/ ١٠١٩م)^(١)، وعبد الله بن محمد الأنصاري (ت ٤٣٥هـ/ ١٠٤٤م) الذي سُمي كتاب رسائله المقيمة^(٢)، وعيسى بن محمد بن نصر (ت ٤٣٧هـ، ١٠٤٥-١٠٤٦م)^(٣)؛ ثلاثهم صنفوا كتب رسائلهم

وكتب نصر محمد بن سليمان الرُّعيني القرطبي - وكان طبيباً وفيلسوفاً ومحرباً ومعلمًا وشاعرًا وكاننا للنثر - عقيب فراغه من الذر من. وقد جمعت رسائله^(٤) وأشعاره. وأورد المُرَّاكشي (ت ٧٠٣هـ/ ١٣٠٤م) - صاحب التراجم - نحن إحدى رسائله التي وجهها إلى الوزير أبي العباس بن أبي حاتم ابن ذكوان - وكان أحد ذويه، وهو الذي كفله بعدما فقد بصره - بأكملها^(٥).

وتم مجموعة واسعة من الرسائل، والرسائل المطولة، أو الكتب، التي صنعها العالم والأديب والشاعر المشهور أبو العلاء المعري^(٦)؛ فقد استهلّت عناوين عدد من مصنّفاته الكاملة بكلمة «رسالة»، وذكرها ياقوت [الحموي] جميعاً تحت عنوان «ديوان الرسائل»، ثم قسمها بعد ذلك إلى أجزاء ثلاثة:

(١) الرسائل الطوال، وتُشبه الكتب الطوال، ومنها - على سبيل المثال - رسالة الملائكة، الرسالة السندية وهي جزء واحد، ورسالة الفُقران في جزء واحد.

(٢) رسائل دون الرسائل الطوال، منها على سبيل المثال: رسالة المانح، رسالة الإغريد.

(٣) الرسائل القصار: وكانت على نحو ما جزّت به العادة في المكاتب.

واستطرد ياقوت قائلاً: إنه ذكر أن هذا الديوان تكوّن من أربعين جزءاً، وقال بعضهم، تكوّن من ثمانين كُراسة. وإلى جانب هذه الرسائل، صنّف المعري كتاباً مستقلاً أسماه خدام الرسائل، وهو شرح صنّف خصيصاً للمبتدئين في حقل فنون الأدب^(٧). وأضاف ابن العماد (وهو من أهل القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي) إلى رسائل المعري رسائل سُميت بـ«الرسائل المأثورة»^(٨).

(١) كذا في الأصل الإنجليزي، وصوابها «البقية». (المترجم)

وجمع عمر بن الحسن الأديبي رسائل أحمد ابن الصفار الحواري (من أهل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) ورثها في خمسة عشر عملاً وذكر باقوت بعض إحدى هذه الرسائل الموجهة إلى عميد الملك الكندي (ت ٤٥٧هـ / ١٠٦٥م)، الذي أصبح وزيراً لأول سلاطين السلالة العظام، طغرل بك (حكمه: ٤٤٧-٤٥٥هـ / ١٠٥٥-١٠٦٣م) ^(٢٣٧). وسدو من محتوى الرسالة أن الحواري، كان قد خدم الكندي في الماضي، وأنه كان يرغب في الدخول في خدمته مجدداً، ويبدو أن الكندي تلقى طلبه بفتور حيث رفض لقياءه ^(٢٣٨).

وأمداً باقوت [الحوي] بالظروف التي جمعت فيها رسائل الحواري. فقد نقل عن جامع الرسائل الذي ذكر -ربما في مقدمة تلك المجموعة من الرسائل- أنه كان يرغب في دراسة الترسل سبيلاً لاكتساب البلاغة، فلم يجد شيئاً أفضل من رسائل أبي الفضل الصفاري. ثم تذكر أنه كان له دالة على الكاتب المترسل لصداقة قوية جمعت بين والده وبينه، ومن ثم تمنى على الصفاري أن يمدّه بنسخ من رسائله التي بحوزته، كما حصل رسائل آخر من أصدقاء المترسل الذين كان يكتبهم. وهكذا اجتمعت له تلك المجموعة من الرسائل ^(٢٣٩).

وعمل أسعد الغني (ت نحو ٤٨٥هـ / ١٠٩٢م) -وكان شاعراً مترسلاً، وهو صاحب كتاب تاج الرسائل - كاتباً / في ديوان السلطان الغزنوي محمود بن سبكتكين [١٥٩] في أول الأمر، ثم في ديوان السلالة من بعده. وكان ينحدر من أسرة عُرفت بالثراء، وعاش في بؤبؤة من العيش؛ لكونه «من أولاد المنعمين». وكان صاحباً مقيماً في المدرسة البيهقية، وما زالت الأيام ترتفع به وتنخفض، حتى قنع بالكفاف من العيش. ولو كان المرء متخبطاً من شعره شيئاً لانتخب قوله: [الكل]

واغسل يديك من الزمان وأهله بالطين والصابون والأشنان ^(٢٤٠)

وجمعت رسائل الوزير الحسين بن سديد الدولة (ت ٤٨٧هـ / ١٠٩٤م) للدراسة والمحاكاة؛ إذ كان يُعدّ نموذجاً للكاتب المترسل، أو بتعبير أهل ذلك الزمن: «من أمائل الكتاب» ^(٢٤١).

وغني الحريري - صاحب المقامات المشهورة، والذي حظي بتقدير كبير لبلاده - كتابي ديوان الخليفة. ثم اتفق أن تُكَلَّف بكتابة رسالة إلى صاحب خراسان، وزد بالمواد اللازمة. وقيل أنه جلس طويلاً، ولم يستطيع كتابة كلمة واحدة، ثم قام وهاجر الديوان ببساطة وسط دُمول الحاضرين، وأُشيد أحد الشعراء فيه بيتين يسخر منه فيهما^(١). ثم بدأت الرتب تراود الناس بشأن ما إذا كان هو المؤلف الحقيقي لمقاماته - التي طبقت شهرتها الأفاق - فلا كتته الألسنة حتى اضطر إلى تأليف عشرة مقامات إضافية وتضمينها مقاماته؛ كي يثبت أنه صاحبها، ويختم السنة المشهورة به. ثم اعتذر عن عيه الذي بدا منه في الديوان، محتجاً بأنه لم يكن يرغب في العمل كاتبة؛ إذ كان عمله في الديوان يتطلب الإقامة في بغداد، بعيداً عن أملاكه التي استمر فيها كثيراً من الوقت والجهد^(٢). ولا يبدو لنا أن إنتاج الحريري الأدبي مصنق لرواية عيه المزعوم في كتابة الرسائل؛ إذ نُسب إليه كتاب الرسائل، كما وزد في ترجمة الأتباري له^(٣).

ووضع الأندلسي أبو عامر السلمي (ت نحو ٥٥٩هـ / ١١٦٤م) - وكان لغويًا مؤرخًا، صنّف عددًا كبيرًا من الكتب - كتابه المسمّى منهاج الكتاب، وهو مجموعة من الرسائل، وهو كما قال:

«أُنشأت رسائله ويؤتة على خمسة عشر بابًا ورُبَّتْه على ثلاثة رؤوس:
فصل إلى من هو فوقك، وفصل إلى من هو مثلك، وفصل إلى من هو
دونك، وضممت كل فصل ثلاث رسائل عازضت به كتاب الصاحب بن
عبّاد في مثله»^(٤).

وعلى هذا النحو كانت واحدة على الأقل من مجموعتي رسائل الصاحب بن عبّاد

(١) قال القفطي: «وقال شاعرهم فيه - وأظنه ابن الفضل: [المسرح]

شيخنا من ربيعة القرسي يتبع عشوته من القوسي

أطفة الله بالمشاء وقد الجمّة في العراف بالخرس

والْمُتُون: ما بُنيت من الشعر أسفل الذّقن والمَشَان: قرية كانت تقع قُوب البصرة، وهي مسقط رأس الحريري. وأورد ابن خُلّكان هذين البيتين، إلّا أنّه نسبهما إلى أبي القاسم علي بن أُمّح المصبي (ت ٥٣٥هـ / ١١٤٠م). (المترجم)

متوافقة مع وضع المرسل إليه، سواء كان أعلى قدرًا، أو نظيرًا نداءً، أو أدنى مكانة من المرسل.

كان أمين الدولة ابن التلميذ طيبًا مسيحيًا في خلافة المقتفي (خلافة: ٥٣٠-٥٥٥هـ/١١٣٦-١١٦٠م)، وكان يشغل منصب كبير الأطباء في المستشفى القسدي ببغداد، كما كان خطاطًا منهورًا، وأجاد عددًا من اللغات (اليونانية (١١٠) والسريانية والفارسية، إلى جانب العربية الفصحى)، وكان شاعرًا مجيدًا، أنشد أشعارًا سُميت بـ «المقطعات»؛ لأنها لم تكتمل في سلك قصائد، بل تكوّنت من البيتين والثلاثة أبيات، ونقل ابن أبي أصيبعة -الذي ترجم له- كثيرًا منها. وكانت تلك المقطعات محل دراسة من قبل الأب لويس شيخو (صاحب المصنف الرائع في المقطعات الأدبية الكلاسيكية العربية، المسنّى مجتاني الأدب في حقائق العرب^(٢٤٥)).

وانحدر ابن التلميذ من أسرة من الكتاب المعروفين، وكان أيضًا كاتبًا مترسلًا غزير الإنتاج، وقد جُمِعَت رسائله بين دفتي مجلد ضخيم، رآه كاتب سيرته^(٢٤٦).

وصف ابن سعد الخير الأندلسي (ت ٥٧١هـ/١١٧٥-١١٧٦م) -وكان شاعرًا ومترسلًا- عددًا كبيرًا من المصنّفات، من بينها مجموعة رسائله، التي وصفت بأنها كُتبت بأسلوب بديع وبلاغة عظيمة^(٢٤٧). ولقّب محمد بن أحمد بن جيا (ت ٥٧٩هـ/١١٨٣م) بـ «شرف الكتاب». وكان نحويًا لغويًا شاعرًا ومترسلًا، وكانت رسائله المجموعة جوابات على رسائل الحريري، صاحب المقامات المشهور^(٢٤٨). وكان ابن زيادة^(ب) الشيباني (ت ٥٩٤هـ/١١٩٨م) لغويًا شاعرًا مترسلًا، وهو صاحب مجموعة من الرسائل، اطلع عليها ابن خلكان إبان مقايته بالشام^(٢٤٩).

رابعًا: أربعة كتاب مترسلين

لم يزل متعينًا علينا -قبل إنهاء هذه اللائحة- إضافة أسماء أربعة مترسلين مهمين،

(أ) يعني: ابن أبي أصيبعة. (المترجم)

(ب) زيادة: القطعة من الزيادة، مادة تتطلب بها النساء. (المترجم)

عاشوا في عصر النسطور في الشام ومصر. نور الدين، لكي تحكمه
 ٥٤١ ٥٦٩ هـ / ١١٤٦ ١١٧٧ م^(١)، وصلاح الدين الأيوبي^(٢) أو تلك الأربعة
 هم. الوهراي (ب ٥٧٤ هـ / ١١٧٨ م)، والقاضي الفاضل البيهقي، وعماد الدين
 الكاتب الأصفهاني، وصواء الدين ابن الأثير. كان أربعتهم مترسّلين من الطراز
 الرفيع، بلعوا العبادة في صعدة كان الشافعي فيها قائما على قدم وساق

ونشأ قدم الوهراي إلى مصر ناحيًا عن خطوطه، أصعب بحمة أمل كبيرة، حيث
 ألقى اثني عشر كتابًا الترسل في عصرهما، وهما. القاضي الفاضل وعماد الدين
 [الكاتب الأصفهاني]. وسرعان ما أدرك الوهراي أنه لا يسعه منافسة رجال كهؤلاء
 في مكانتهم، فاتحه اتجاهًا آخر أكثر مناسبة لمواهبه في الكتابة، فترك العمل العاذا
 في الدواوين لهذين السيدين لغديرين، وأتجه إلى كتابة المقالات الهزلية التي حقق
 من خلالها نجاحًا كبيرًا. حيث اكتسب شهرته على نحو رئيس من مناماته (أحلامه)
 التي أثنى عليها ابن حنكآن الثناء كله، كما أشاد برسائله المجموعة. وثم مخطوط في
 مكتبة آيا صوفيا بإستانبول يحمل عنوان منامات الوهراي ومقاماته ورسائله، وقد
 نشرت مطبوعة قبل عقدين من الزمن^(٣).

وأما القاضي الفاضل البيهقي، فكان الكاتب المشهور لصلاح الدين الأيوبي،
 كما كان أيضًا مشيّرًا المقرب منه والموثوق به، ولسانه الناطق باسمه (Logothete)^(٤)،
 ورئيس ديوانه. اشتهر بأسلوبه في الترسل، ويمكن العثور على شلرات من رسائله
 في بعض المصنّفات المتأخرة، ولم / تُجمع رسائله قط، اللهم إلا قليلًا يسيرًا منها. [١١]
 وقيل إن رسائله - حال جمعها - ستعلا ما لا يقل عن مئة مجلد^(٥). وكان صديقه
 وقرينه، عماد الدين الأصفهاني (ت ٥٩٧ هـ / ١٢٠١ م)، ذا أسلوب مشهور في فن
 الترسل، وهو أسلوب أُنسم بغلبة السجع على نثره، وكان ذاك أسلوبًا نموذجيًا في
 هذه الحقبة، وهو الأسلوب الذي علّب على تاريخه^(٦). انهمك هذان الصديقان في

(١) كتب إداري نشأ في ظلّ الإمبراطورية الرومانية الشرقية في القرون الوسطى والمتأخرة، يعني الاستاذ
 أو ناظر القصر، ثم أُنسمت صلاحيات صاحب هذا المنصب ليصبح موظفًا إداريًا كبيرًا، يُعادل وزير
 الخارجية في أيامنا هذه. (المترجم)

(ب) صنّف العماد الكاتب الأصفهاني في التاريخ: الفتح القُسي في المنع القُسي، والبرق السلمي -

المناسبة الودّية، وسعى كلُّ منهما للتصوّف على الآخر في الداعية الأدبية ارحباً
ومن ذلك أنّ اليساسي كان ذات يوم على صهوة جواده، وعلى أُمّة الرّاحل،
فودّعه العماد رشقاً بعبارة لا يتغيّر لفظها إلّا فوّت معكوسه، من ذلك النوع نفسه
الذي نعرفه في الإنجليزية بـ (Palindrome) قائلًا «سر، فلا كتابك العرس»
فردّها اليساسي عليه قائلاً: «دام علا العماد» ولم يُجمع رسائل العماد أسرة
بصديقه اليساسي اللهمّ إلّا سُدرت منها حفظتها لنا الأعمال المتأخّرة^(١٧٥).

وأخّر من نأني على ذكره من هؤلاء العلماء الأربعة، هو صبياء الدّين ابن الأثير،
الذي بدأ العمل في ديوان الإنشاء لصلاح الدّين، ثم أصبح لاحقاً وزيراً لاسم الملك
الأفضل (حكّمه: ٥٨٢-٥٩٢هـ / ١١٨٦-١١٩٦م) في دمشق. وقرب نهاية حياته
المهنية، عجل في ديوان الموصل، ثم ما لبث أن توفي في بغداد في أثناء سفارة له
كلّف به إلى هناك. وقد صُفّ ابن الأثير عددًا كبيرًا من الكتب في فنون الأدب،
وامتدّت شهرته -على نحو رئيس- إلى كتابه المذكور آنفًا المسمّى المثل السائر،
وهو متنٌ هادٍ صُفّ لتدريب الأدباء في الشعر والنثر. ولا تزال مجموعة رسائله
مخطوطة^(١٧٥). أولئك الكتّاب الأربعة -مثلهم في ذلك مثل جميع أسلافهم تقريباً-
لم تُفرد لهم دراسة مفردة (Monograph) شاملة بعد.

ومن ييس الكتب والعلماء والشُعراء العظام الذين حقّقوا الشهرة بوصفهم
مترسّلين في المشرق الإسلامي: الحاتمي (ت ٣٨٨هـ / ٩٩٨م)، وبديع الزّمان
الهمداني، وأبو حيّان التّوحّيدي، وعبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ / ١٠٧٨م)،
والزّمخشري. وفي المغرب ثمّ: ابن رُشيق (ت ٤٥٦هـ / ١٠٦٤م)، من المغرب
وصفّية، وابن زَيْدون (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧١م) من قرطبة، و[أبو] عامر بن غرسية
(عاش في النّصف الثاني من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) من

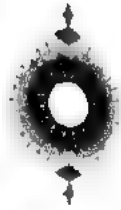
١٧٥ - وخريدة القصر وخريدة العصر (في تراجم الشعراء)، ونُصرة الفترة وعُصرة الفطرة (وصلنا مختصر
لبنّادري به)، والبستان الجامع لجميع تواريخ أهل الزّمان وإذا كان لي أن أخقن ما عناه مقدسي
بقوله «تاريخه» فهو الفتح العُشّي في الفتح القُدسي، وهو الكتاب السّدي يُرهب المؤرّخين في مأويل
عباراته بسبب تكلف صاحبه الشّديد في الصّنع والصّبغة اللفظية، ولا أقول غلبة، بل سيادة السّجع
عليه من أوّله إلى آخره. (المترجم)

داية أو المربية؛ ومحمد بن عبد الملك النعمي (ت ٥٣٦هـ / ١١٤٢م)، من قرطبة،
والعافقي (ت ٥٤٠هـ / ١١٤٦م)، من قرطبة وعرباطة، والشريشي
(ت ٦١٩هـ / ١٢٢٢م)، من شريش من أرض الأندلس.

خامساً: نوعان من الرسائل: السلطانيات والإخوانيات

انقسمت كتابة الرسائل إلى قسمين: عُرفت الرسمية منهما بـ «السلطانيات»
(اشتقاقاً من السلطان والسلطة)، أما الرسائل الخاصة، فقد عُرفت بـ «الإخوانيات».
وثمة مجموعة مبكرة من الرسائل، من تصنيف سنان بن نابت بن قرّه صمّت كلا
التوعين، وهي اليوم مفقودة^(٢٥٦). وكان سنان طبيباً للمقتدر ثم القاهرة (خلافة
٣٢٠-٣٢٢هـ / ٩٣٢-٩٣٤م) من بعده. وكان مترشلاً موهوباً، من المتوقع -بطبيعة
الحال- أن يكون خبيراً بكل التوعين / من أنواع المكاتبات والشبب في قولنا هذا: [١٦٦]
إننا دُهِشنا من اشتهاؤ الوزير الشاماني أبي القاسم الإسكافي بأنه أفضل كتاب الرسائل
السلطانيات في زمانه، إلّا أنه لم يكن يُحسِن الكتابة متى تعلّق الأمر بالرسائل
الإخوانيات^(٢٥٧). ودارت الرسائل الإخوانيات حول موضوعات مثل: التهاني
والتعازي والتهادي بين الأصدقاء، والشفاعات والدعوات وما أشبه ذلك^(٢٥٨).

الفصل السادس التاريخ



/ أولاً: المصطلحات

[١٦٣]

استعمل اصطلاحان أساسيان لتعيين التاريخ، هما: «خبر» و«تاريخ». عني الاصطلاح الأول: علم الخبر أو علم الأخبار. أمّا الثاني فيعني: علم التاريخ أو إن شئت قل: التاريخ. ولعب كلا النوعين دوراً بوصفهما جزءاً من فنون الأدب. دارت معاني «الخبر» حول: معلومة، وقصة، ورواية، وأقصوصة. وكان مرادفاً للكلمات: نبأ، وحديث، وحكاية. وكان هذا النوع نوعاً من أنواع التاريخ السردى، حيث لم يكن تقييد الحوادث زمنياً سمة أساسية ثمة. وكانت الترجمة (السيرة) نوعاً من أنواع الأخبار في التاريخ.

ثانياً: الأخبار والتاريخ

على الرغم من أن مصطلحي «أخبار»، «تاريخ» مالا إلى التداخل، بل واستعملا تبادلياً، فقد شكّلا مفهومين مختلفين على نحو واضح في كتابة التاريخ، ولا سيما في التطور الذي طرأ على الكتابة التاريخية الإسلامية بآخرة. وكان المفهوم الأساسي لـ «الأخبار» هو «السرد». أمّا في التاريخ فكان ذلك العنصر هو التوثيق. وكان الخبر سلباً مباشراً لا يأمّ العرب، أو تاريخ معارك العرب ووقائعهم. وهي مجموعة من المواد التي استخدمت مصادراً للنحو واللغة والشعر، ومن ثمّ فقد انتسبت إلى فنون الأدب على نحو ملائم.

أما فيما يتعلق بسوع كتابه التاريخ، المسمى «التاريخ»، فقد غني اليوميات، التي اشتق منها ضربان من الكتابة التاريخية هما: التاريخ الحولي، والتاريخ المركب المكون من التاريخ الحولي والتراجم معاً. وأطلق على اليوميات -بسطه- «التاريخ»، أي محض التوقيت، أو بعبارة أخرى: التاريخ على الشهر الفجري، ونعني تاريخ ظهور الهلال لأول مرة وتحديد غرة الشهر العربي. وهكذا، كان مصطلح «التاريخ» هو ذلك المصطلح الذي استعمل خصيصاً لكتابة التاريخ وفقاً للشهر الفجري. وفي سبيل تحديد التاريخ الحولي على وجه التحديد، أضفيت تكملة، هي «التاريخ على السنين»، حرفياً بالإنجليزية: (Dating according to the years)، أي التوقيت على السنة، لا الشهر. ومن قبيل الممكن -على الرغم من أنه لم يتم إثبات ذلك بعد- أن يكون النموذج الحولي للتاريخ في الإسلام قد اشتق في الأصل من التاريخ اليونانية والسريانية^(٢٥٩)، فإذا تعلق الغرض بتعيين التوقيت فحسب، فإن التاريخ الإسلامي -في طوره الباكر- قد قيّد على الشهر وحدة زمنية. وكما استعمل مصطلح «التاريخ» بمعنى «اليوميات»، فإن الفعل «أَرخ»، الذي اشتق منه ذلك الاسم بصيغة المصدر، كان يعني «تدوين اليوميات». وقلّمت اليوميات المأداة للتاريخ الحولي (التاريخ على السنين) والتراجم، (الطبقات، والوفيات وما إلى ذلك)، والتاريخ. كما أدت / إلى ظهور شكل هجين: التاريخ-التراجم معاً في سلك واحد، والذي يعدّ كتاب المُتَطَمِّم لـ ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ / ١٢٠٠م) أوّل مثال يصلنا منه^(٢٦٠)، على الرغم من أنه لم يكن أوّل ما كُتب على هذه الشاكلة^(٢٦١).

عَنِ الْمُشْتَقِلِ بِالتَّأْرِخِ بِاصْطِلَاحِ «المؤرّخ» وهو اسم الفاعل المشتق من الفعل «أَرخ»، والتأريخي، (على النسبة من تأريخ) وأحياناً التأريخي (على النسبة من

(أ) اطلّ أن ذكر كتب التاريخ لخليفة بن خياط (ت ٢٤٠هـ / ٨٥٤م) كان أكثر ملاءمة هنا من ذكر المُتَطَمِّم لابن الجوزي متى كان الحديث عن أوّل مثال يصلنا لهذا الصنف من الكتابة في التاريخ. (الترجم)
(ب) للتفصيل انظر: يوميات فيه حبلي من القرن الخامس الهجري. تعليقات ابن البلاء الحبلي لحوادث عصره، قابلها على أصلها رعلّى عليه حورج مقدسي، نقل إلى العربية وأعاد مقابته المنق على أصه واعتى بها: أحمد العدوي، (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ٢٠١٩)، ولا سيّما الفصل المسمى «ملحوظات على اليوميات في الكتابة التاريخية الإسلامية»، الصفحات ٢٢١-٢٥٣ (الترجم)

صيفة الجمع من تاريخ)، وبمعنى هذا المصطلح الأخير التاريخ وكذلك العمل التاريخي). وغنى المشتغل بالأخبار بمصطلح أخباري (على النسبة من صيغة الجمع من خبر). وغنى المشتغل بكلا النوعين أعني التاريخ والأخبار - من خلال الجمع بين المصطلحين معاً، فقيل «المؤرخ والأخباري»، مما كان من شأنه إحداث التمييز بينهما.

وكما ذكر آنفاً، فإن الأخبار، أي التاريخ «لأدبي»، لا التاريخ الكروولوجي المقيّد زمنياً، كان الأكثر ارتباطاً بفنون الأدب وعدا هذا واضحاً من خلال ربط الأخبار بحقول أخرى من فنون الأدب ومناهجه، مثل: علم البلاغة (الخطابة والترسل)، والشعر، وعلم اللّغة، والزوايه والأمال في أماكن اجتماع الأدباء، في الأندية والتسائين والمجالس. ووصف المحاربي (ت ١٩٠ هـ / ٨٠٦ م) كتاب الأخبار بأنه مقسّم إلى فصول مختلفة تدول كلّ منها فنّاً مختلفاً من فنون الأدب^(١). وتناول كتاب الأخبار للمازني اللّغويين والمسائل اللّغوية^(٢). وأنصح ثعلب - في كتابه المسمّى استخراج الألفاظ من الأخبار - عن استخدام الأخبار مصدراً للّغة^(٣). ووصف ابن كُناسة (ت ٢٠٧ هـ / ٨٢٢ م) بأنه كان أحد العلماء الكوفيين والأدباء، وأنه كان ثقة في الحديث والأخبار والشعر^(٤).

اشتركت هذه الحقول الثلاثة: الحديث والأخبار والشعر، في أنها كانت محصّنة [عن الوضع] من قبل الرواية الصّحيحة، مما ضَمَن صحتها، أي نقاء اللّغة العربية الفصحى، إلى جانب دقّة كلام النّبي ﷺ وصفة أفعاله. وقد وصف الخطيب البغداديّ القُتَيْبِي، الأديب البصري (عاش بين القرنين الثاني والثالث الهجريين/ الثامن والتاسع الميلاديين)، بأنه صاحب أخبار ورواية للأدباء، وكان من أفصح الناس^(٥). ووصف القوسلي (ت ٢٣٥ هـ / ٨٤٩ م)، بأنه عالم في أخبار الشعر^(٦). ووصف دماذب - كاتب أبي عُبَيْدة [مَعْمَر بن المثنى] في الأخبار، أي تنقيد الأخبار من إملائه - بأنه «كان من أوثق الناس عن أبي عُبَيْدة في الأخبار»^(٧). وذكر أن

(أ) يعني: لقيط بن يَكْبَر المحاربي، والنسبة إلى بني محارب بن خُصَفة بن قيس بن عِيلان. (المترجم)

(ب) يعني: أبا عِثان دَمَاز اللّغوي، وكان من أصحاب أبي عُبَيْدة. (المترجم)

النحوي الأندلسي وصاحب تراجم الكتاب، [محمد بن موسى بن هاشم] الأندلسي (ت ٣٠٧هـ / ٩١٩م)، صُفِّ في حقل «علم الأدب والأخبار»^(١٦٨). ووصف حطة البرمكي (ت ٣٢٤هـ / ٩٢٦م) - وكان موسيقياً ومترسلاً - بأنه كان أدبياً محيطاً بفنون الأدب طريقاً في زمانه، كثير الرواية للأخبار^(١٦٩). وقيل: إنَّ الكاتب الأزرق الشرحي (ت ٣٢٩هـ / ٩٤١م) أكثر من الكتابة في «اللغة والنحو والأخبار»^(١٧٠) وكان أبو بكر / محمد بن عبد الملك (ت نحو ٣٣٠هـ / ٩٣٢م) (وهو من أهل القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي)^(١٧١)، والملقب بـ «التاريخي»، قد صُفِّ كتاباً في تراجم التحريين أسماء طبقات النحويين، إضافة إلى كتاب آخر أسماء أخبار النحويين^(١٧٢) واستعمل اصطلاحاً «أخبار» و«طبقات» هنا مترادفين، وعدلجاً الشير ولقب بـ «التاريخي»؛ لأنه كان يشتغل أيضاً بالتأريخ الحولي (تأريخ) والتأليف فيه^(١٧٣). وقيل: إنَّ [أحمد بن عبد الله ابن مبرك] الحبيسي (ت ٣٣٣هـ / ٩٤٤م)، وهو ينحصر من ذرية عبد الملك بن مروان، «كان له ميل إلى الأخبار والأدب»^(١٧٤).

واستشهد القالي بأسماء ستة عشر من شيوخه الذين درّس عليهم «الأخبار واللغة»، وكان من بينهم أبو بكر محمد بن عبد الملك التاريخي المذكور آنفاً^(١٧٥) والقالي هو أحد المؤلفين الأربعة الذين ذكر ابن خلدون مصنفاتهم بوصفهم مصادر أساسية في الأدب، وأما الثلاثة الآخرون فهم: الجاحظ، وابن قتيبة، والمزني^(١٧٦). وتألّف كتاب الأغاني لأبي نضر الأصفهاني، من سلسلة من الأخبار تربو على ثلاثمائة خبر، وقد وُصف الأصفهاني بأنه النسابة الأخباري. وقد صُفِّ، إلى جانب كتابه الأغاني، عدداً من المصنّفات الأخرى التي تشتمل على جنس الأخبار^(١٧٧).

وكان ثمة مؤلّف غزير التصنيف في الأخبار، هو أبو غنيد الله القرطبي (ت ٣٨٤هـ / ٩٩٣م)، والذي قيل: إنَّ عمله الكبير المسمّى المقنن تألّف من ثلاثة آلاف ورقة^(١٧٨). وقد اختصره اليعموري (ت ٦٧٣هـ / ١٢٧٤م)^(١٧٩). والاختلاف بين العنوان الأصلي في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، وعنوان المختصر في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي ذو مغزى؛ إذ قيل: إنَّ العمل الأصلي

(١) كدامي الأصل الإنجليزي، على الرغم من أن مقنن ذكر تاريخ وفاته تقريباً! ولعله سهو (المرحوم)

تكون من أخبار النحويين واللغويين والشائيس^(١)، بينما اقتصر المختصر على أخبار النحويين والأدباء والشعراء والعلماء ليس ثم أي تناقص بين كلا العروابين متى تعلّق الأمر بالأدب، فالأدب يتكوّن أساساً من اللغة (النحو واللغة)، أي القواعد والمادة الخام من الشعر والنثر. وذكر الففطي أنه على الرغم من أن المرزباني لم يتخصّص في حقول النحو واللغة، فقد كتب عن «أخبار» أولئك الذين صنفوا في هذه الحقول، وأولئك الذين درّسوها. وأشار الففطي إلى أن المقتبس مصنف ضخم، بلغ نحو عشرين مجلّداً، وعالج المرزباني - على امتداد صفحاته مسائل النحو واللغة، بحبث غد من بين أعظم علماء اللغة^(٢) وصنّف محمّدين الحسين الحاتمي - وكان عالماً لغوياً وشاعراً - رسالة هاجم فيها المتنبي^(٣)، وأملّى أخباره في مجالس الأدب واستشهد الجرجاني بأماله في مصنفه المسمّى الكُنَيات^(٤).

ثالثاً: الرواية التاريخية

مُنشت الرواية (Novel)^(٥) إلى حدّ كبير في الأدب العربي الكلاسيكي عن طريق الرواية التاريخية. وهي - في أصولها - نتاج قرائح العرب في شبه الجزيرة العربية. ويُشير وجود الرواية التاريخية وتسميتها إلى وجود وعي تاريخي عميق / لدى (١٦٦) المسلمين. وتتمثّل الرواية التاريخية في نوعين من الأعمال، هما: الفُتوح أو المغايزي. أمّا السّير (ومفردها مسيرة) فتعني الترجمة، مع اعتبار معالجة تجارب المترحم له. وتدفع الإبلان الروائي المتقن بثبات، ووصل إلى ذروته في حقبة الحروب الصليبية، ولم يزل مستمراً في القرنين الثامن والتاسع الهجريين / الرابع

(أ) كما ذكر الففطي عنوان كتاب المرزباني: كتاب المقتبس في أخبار النحويين واللغويين والشائيس (المترجم)

(ب) يؤمّن مقدسي إلى الرسالة الموضّحة في ذكر سرفات أبي للطّيب المتنبي وساقط شعره. علماً بأنّ صاحبها عاد وصنّف الرسالة الحاتمية، ومدح فيها المتنبي بعد أن قد عليه ورأى فضله وبراعته وفصاحته. (المترجم)

(ج) لا يعني مقدسي هنا الرواية العربية بمعناها الكلاسيكي، أي تحقّل الخبر ثم تأديته عمّة وإسناداً. وإنما قصد المعنى الاصطلاحي المحدث: «أدب الرواية» بمعناه الحديث. لذا حرصت على وضع المقابل الإنجليزي؛ كي لا يختلط الأمر على القارئ. (المترجم)

عشر والحامس عشر الميلاديين في مصر، مظهر روايات من أسطورة سر من، سيرة سيف ابن ذي يزن وتوضح العلاقة الوثيقة للزوجة مع البائع، مع الأحبار حصص أن العناصر الرسمية التي شكلت محتويات الزوجة هي نفسها الخطب والمعارك وأوصاف الأمكنة وسلاسل الإسناد، والأهم من ذلك كله كان إفساح الشعر... وتعد ألف ليلة وليلة من نوع الأحبار السيرة في الكتابة الزاوية، وإن لم يسد عنها هذا النوع من الأدب؛ فمرد ذلك لأنها لم تكتب بالعربية الفصحى، بل كتبت بالعامية العربية، وإن اردت الزبي الكلاسيكي. وتختلف ألف ليلة وليلة عن كتابات الوهرازي من حيث إن لغتها كانت العامية الفخمة مع مسحة من الإعراب عليها، بينما كتبت الوهرازي الشعر العتي بالعربية الفصحى، وكانت هناك تعبيرات عامية هنا وهناك في المتن، بيد أنها جاءت في أضيق نطاق.

وفي هذا الصدد، تحذر الإشارة إلى أن كلمة «الحبر» (وتجمع على أحبار) والكلمة الإيطالية (Novella)، لهما المعنى الدقيق نفسه (خبر مجتزأ، حكاية، أقصوصة)؛ مما يشير إلى وجود علاقة محتملة بين كلا المصطلحين. وقيل: إن أصول الكلمة الإيطالية (Novella) لاتينية، وتعني حكاية أو أقصوصة من النوع نفسه الذي نجده في أعمال مثل: ديكاميرون (Decameron) لبوكاتشيو (Boccaccio)^(١)، أو هبتامرون (Heptameron)^(٢) لمارجريت الفالويسية (Marguerite of Valois)، وما

(١) (Decameron of Boccaccio)، مجموعة من القصص القصيرة لمؤلف إيطالي حيواني بوكاتشيو (Giovanni Boccaccio) (١٣١٣ - ١٣٧٥ م)، وتحتوي على ١٠٠ حكاية زوتها مجموعة مكونة من سبع فتيات وثلاثة شبن، لادوا جميعاً بقصر معزول خارج فلورنسا، هرازا بأنفسهم من الطاعون أو «الموت الأسود»، الذي ضرب المدينة. وربما كتب بوكاتشيو هذه المجموعة بعد وباء عام ١٣٤٨ م، وأكملها بحلول عام ١٣٥٢ م. وقد نقلها صالح علماني إلى العربية وصدرت بعنوان: الديكاميرون (بيروت: دار لمدى، ٢٠٠٦). (المترجم)

(ب) (Heptameron): مجموعة قصصية تتكون من ٧٢ قصة قصيرة كتبها مارجريت الفالويسية (١٥٤٩ م) - وتعرف أيضاً بالأنجلومية (d'Angoulême)، أو الفالويسية (de Valois) - بالفرنسية، ونشرت بعد وفاتها عام ١٥٥٨ م. واستلهمتها من الديكاميرون لحيواني بوكاتشيو المذكور أعلاه. وكان من المفترض أن تحتوي على مئة قصة تُغطي عشرة أيام كما في ديكاميرون، لكن الفئدة وامت مارجريت، وكانت بالكاد قد انتهت من حوادث اليوم السابع. وعالجت مارجريت في =

إلى ذلك من نوع القصص القصيرة^{١٠٠} وانتشار الأعمال التي حملت على أن تكون الأحبار في أدبيات الأدب ظاهرة وقف عليها العلماء مثلاً^{١٠١} . فإن الحرر أيضاً يعني الحدث السوي، ويؤشر إلى المعلومات التاريخية أو السيرة أو القصص، ويتوافق مع مصطلح الحكاية والزوايه والسرود والقصة^{١٠٢}.

وعلى الرغم من أن الكتابة التاريخية التي تناولت فنون الأدب تألفت على نحو أساسي من التاريخ من نوع الأحبار، لا ينبغي لنا أن نعتقد أن التاريخ لم يشمل بال الأداء قط. فقد دُعي الأداء من طائفة الكتاب من العلماء إلى كتابة التاريخ التاممي للأسر الحاكمة التي شغلوا في ظلها مناصب مهمة^{١٠٣} . ولكن ثبت لهم أن الأحبار هي مصدر مهم للدراسات الأدبية؛ ليس على صعيد علم اللغة وحسب، ولكن على صعيد الخطابة والترسل أيضاً. ووجدت حقول علم الأساطير والتراحم والسيرة الذاتية (Autobiography)، والعوائد النحوية واللغوية والشعرية، إضافة إلى التوارد والقصص - مكاناً لها في صفحات كتب الأخبار. وذلك على النقيض من الحفاظ الرصينة التي وجدت في المصنفات التي اختص بها التاريخ على السنين، من صف الكتابة التاريخية الحولية. واحتوت المصنفات في الأخبار على القصائد التي احتوت بدورها على مدونة مصدرية للغة العربية والتقاليد العربية، ومن ثم مالت إلى أن تكون إحدى المستودعات التي صُب فيها كل ما يتعلق بالعربية / الفصحى، وأولئك الذين (١٦٧) تحدثوا بها من العرب الأوائل. وإذا كان على المرء أن يركز جميع اهتمامات الأدب وانتخالاته في مصطلح واحد شامل بامتياز؛ للدلالة على العلم الذي أطلق عليه «الأدب» اصطلاحاً، فسيكون ذلك هو العلم الذي يزج فيه التأبعي فتادة بن دعامة السدوسي، فقد قيل: إنه يزج - أساساً - في «علم العربية»، أو ببساطة أكثر «علم العرب»^(٦٨).

= (Heptaméron) قصص الحب والشهوة والخيانة والعنوان (Heptaméron) مأخوذ من كلمة يونانية تعني «الشباكية»؛ لأن المجموعة القصصية توقفت عند انتهاء حوادث اليوم السابع (المترجم)

(١) كما هي الحال مع العُتي الذي كتب تاريخ يعني، وهو تاريخ يعين الدولة محمود بن سكتكين العزري، وأبو إسحاق الطائي الذي كتب التاريخ في أخبار الدولة الفاطمية - وهو في تاريخ التويعين وأصولهم - يطلب من عهد الدولة التويعي. (المترجم)

ونذره عدد كثر من المصنفات التي انشئت إلى هذا النوع من الكتابة التاريخية أصلي الأخبار. وذلك على الرغم من أنها لم تحمل هذا المصطلح في عناوينها، سداً لها أذن العرض نفسه، ونشرت بمرارة المادة المحضنة للاستخدام في الدراسات الأدبية. وسبقه على ذكر عدد قليل منها، فمها على سبيل الاستشهاد. العقد الفريد لاس عبد ربه، والمقنن للمرزباني، وشوار المعاصرة لعلي بن المحسن الشوحى (ت ٤٤٧هـ / ١٠٥٥م)، والتذكرة لاس حمدون (ت ٥٦٢هـ / ١١٦٧م)، وإرشاد الأريب لباقوت (الحموي). وإبناه الرواة للقطبي، وكذلك مصنفات الحاجط والمسمودي. اختلفت العناوين حقاً، لكن الموضوعات طُلت في نفسها فيما يتعلق بفروع الأدب التي طُلت محل الاهتمام المشترك بين مصنفى تلك الكتب.

وإلى جانب المصنفات في الأخبار، وأنواع السير المسماة «طبقات»، أو تواريخ المدن (أي سير الأعلام المقيمين أو الوافدين، بما في ذلك وصف المدينة المعينة) والسير الذاتية (Autobiographies) (أخبار نفسه، كتاب سيرته) ^(٢٨٦)، لبثت الأنواع الثنائية احتياجات دراسات الأدب أيضاً، وحملت عناوين على شاكله: أدب الكاتب، والأمالى، واللحن، ومجالس أو مجالسات، أو الخلاف أو الاختلاف (في مسائل النحو واللغة)، والتوافر.

وغالباً ما ارتبط مصطلح الأخبار - في أدبيات الترحام التي عُنيت بسير الأدباء - بواحد أو بآخر من حقول الأدب، أو بالأدب عموماً. وهكذا قيل: إن الشاعر البصري الغنصي أولى عناية كبيرة للأخبار ^(٢٨٧). وقيل: إن الموصلي ^(٢٨٨) كان عالمًا في أخبار الشعر ^(٢٨٩). كما قيل: إن المؤرخ البلاذري (ت ٢٧٩هـ / ٨٩٢م) نظم قصيدة نالت استحسان الشاعر المعروف البُحْثري ^(٢٩٠). وجمع الأدب والأخبار معاً في معين واحد قسني «علم الأدب والخبر» بوصفهما حقلين يكمل أحدهما الآخر ^(٢٩١). وغالباً ما ذُكرت الأخبار والأدب عموماً، أو مع حقل أو أكثر من حقول الأدب الأخرى، بوصفها تخصصات أدبية.

(٢٨٦) يعني: أبا محمد إسحاق بن إبراهيم الموصلي (ت ٢٣٥هـ / ٨٥٠م). (المترجم)

[١٧٠]

/ رابعاً: الأدب من منظور أحمد بن محمد بن أبي الريح
(صاحب سلوك المالك في تدبير الممالك)

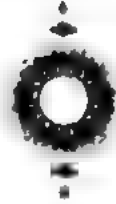
كما هو موضح في الشكل السابق، فقد أدرج التاريخ من نوع الأخبار بوصفه واحداً من الأقسام الثلاثة في إطار الثثر، إلى جانب علم البلاغة ومرعيه: الترسل والخطابة^(١٧١). والخط هنا أنه في هذا التصنيف لفنون الأدب فلأن جميع حقول الأدب قد اشتملت على: النحو واللغة والشعر؛ وفرعي البلاغة: الخطابة والترسل، وأخيراً، التاريخ. أما بالنسبة لفلسفة الأخلاق، فإن ابن أبي الريح قد عالجه في الفصل السابق من كتابه. وإذا يظهر تصنيف لفنون الأدب في مصنف يتناول علم تدبير شئون الدولة؛ فذلك لأن الأدباء إنما وجد أغلبهم في مجتمع السلاطين والحكام، حيث شغلوا مناصب الدولة. ووفق ذلك، ففي هذا المصنف نفسه، عالج المؤلف قضية تعليم الشباب وتدريبهم. ومن الواضح أنه أظهر اهتماماً بالشباب الذين من المنتظر أن يؤدّي بهم تأهيلهم في حقول الأدب إلى الخدمة في دواوين الدولة. وفي هذا الصدد، أسدى ابن أبي الريح النصيحة في تأهيل أولئك الناشئة على النحو التالي:

- (١) ينبغي أن يُطلب له معلّم عاقل حسن العلم، يتدبّر به في كتاب الله، لا يشغله غيره.
- (٢) ثمّ يُعلّم الكتابة والقراءة، ويحرص على تجويد الخطّ.
- (٣) ويعرف طرّاً من اللغة والنحو بقدر قوّته.
- (٤) ويعتني بشيء من البلاغة والرّسائل.
- (٥) ثمّ يُراض خايطه بالحساب والهندسة واستخراج المجهول بالمعلوم.
- (٦) وليعتن بـ (الفضائل المختارات)، وإعرابها ومعانيها.

٢٧) ولئن فعل بطرف من الفقه ويُطالع كتب الأحاديث، ودراسة دواء بين الحدث

٢٨) ويُؤمر مع ذلك بإكرام معلمه والمصالحة في خدمته، ويعرف حقه فعدد ذلك بسبع إلى حال يتناول فيه ما ينفعه ويدفع عنه ما يضره^{١١}.

الفصل السابع فلسفة الأخلاق



/ من الأدب بمراحل محتلمه من التفكير الأخلاقي، فجمع بين عناصر متباينة. ١٩٩١
وكان للفكر الأخلاقي الفارسي والفلسفة الأخلاقية اليونانية دورهما في ذلك،
ووجدت تعاليمهما - في الأخير - طريقها إلى المصنّفات الأدبية. ولعبت المؤثرات
التابعة من داخل الإسلام نفسه دورًا أكثر أهمية في هذا الصدد، ولا سيّما من
خلال التصوف، فكان لهذه الحركة - ذات الأوجه المتعددة - جوانب من النظر
والزهد، كما كان لها أيضًا جانب مناهض للعقيدة (Antinomian)^(١)، وكان لها
جانب آخر عَمِلَ على التخفُّف من الغلو في التصوف، من خلال التمسك - اعتدالًا
أو غلوًا - بأحكام الشريعة. وفي دراسة له عن الأخلاق في الإسلام، قال أحد
الباحثين:

فربما يسغني القول إجمالاً: إنّ متون الحديث مجتمعة تُشكّل متنا هادياً
للأخلاق في الإسلام؛ وذلك لأنّ الأداء الصحيح للمبادات - من المنظور
الإسلامي بشكل عام - والفهم الصحيح للعقيدة، مثلاً عُصْرَيْنِ لم يتفصلا
عن الحياة الأخلاقية قط. وفي إطار هذا الهيكل الشامل، حُدِّدت أنماط
معينة من السلوك، من خلال مصطلح «أدب» خاصة، الذي كان له - في هذا
السياق الديني المبكر - دلالة أخلاقية محدّدة^(٢).

(١) الإيماءة إلى المتصوّفة الغلاة، وأحسب مقدسي يرمي إلى الحلّاج ومن لفّ لفّه من القائلين
بـ «الحلول» تحديداً. وربما أراد أيضاً الإيماء إلى محيي الدين ابن عربي ومن لفّ لفّه من القائلين
بـ «وحدة الوجود». (المترجم)

لقي المؤثر الصوفي قبولاً في الإسلام، وهو ما يمكن معانيته بوضوح - من بين جملة موضوعات أخرى (inter alia) - في مصنف الغزالي المسمى إحياء علوم الدين؛ إذ لم يستند هذا الكتاب إلى تعاليم المتصوف المحاسبي (ت ٢٤٣هـ / ٨٥٧م) على نحو واسع فحسب^(٢١١)، بل استند أيضاً إلى تعاليم المتصوف المتأخري طالب المكي (ت ٣٨٦هـ / ٩٩٦م)، ولا سيما تلك التي ضَمَنها الأخير مصنفه المسمى قوت القلوب.

يبد أن فلسفة الأدب الأخلاقية كانت مزيجاً انتقائياً من الثقايد الأجنبية والإسلامية معاً، ويوسعنا أن نجدهما في مصنف ابن قتيبة المسمى عيون الأخبار. فقد وجد كلا الجانبين: العلماني والديني طريقهما إلى هذا الكتاب، بصرف النظر عن ذلك الانطباع الأول الذي يخرج به المرء بعد فراغه من قراءة فقرة وردت في مقدمه المؤلف، وذا نصها:

«إن هذا الكتاب - وإن لم يكن في القرآن والسنة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام - دالٌّ على معالي الأمور، مرشِدٌ لكريم الأخلاق، زاجِرٌ عن الدناءة، ناهٍ عن الفحش، باعِثٌ على صواب التدبير، وحسن التقدير، ورفق السيامة، وعمارة الأرض. وليس الطريق إلى الله واحداً، ولا كلُّ الحير مجتبعاً في نهج الدليل، وسرد / الصيام وعلم الحلال والحرام، بل الطرق إليه كثيرة، وأبواب الخير واسعة. وصلاح الدين بصلاح الزمان، وصلاح الزمان بصلاح السلطان، وصلاح السلطان - بعد توفيق الله - بالإرشاد وحسن التبصير»^(٢١٢).

١٧٢

نعرَضنا - آنفاً - للمصنفات الأربعة التي عُدّها ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٦م) بوصفها محتوية على المبادئ الأساسية للأدب الإنساني وركائزه، وهذا المصنف لابن قتيبة هو أحدها^(٢١٣). وعند القراءة الأولى للمقطع المذكور آنفاً، قد يخرج المرء بانطباع مؤداه أن هذا الكلام إنما هو مستلهم من مشرب عقلائي، طالما أراد مؤلفه الإعلاء من قيمة الأدب على حساب الدين نوعاً ما. بيد أن هذا الانطباع مخالفٌ للحقيقة كل المخالفة، ولا سيما عندما يتأمل المرء ملياً في أول اسمين من المؤلفين الأربعة الذين ذكّرهم ابن خلدون، إلى جانب الحوادث التي شهدها

التصنيف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. فقد كان الأديب العظيم الجاحظ عقلياً معنولياً، وكان ابن قتيبة - وهو الأديب الذي لا يفلُ عن الجاحظ عظمة - مندرجاً في عداد أهل الحديث.

لم ينافح ابن قتيبة عن العقلانية قط وهو على عفة أهل الحديث بل يجب أن يفهم ذلك المقطع على أنه دعوة للأدب، وخطها ابن قتيبة إلى الزماني من أهل الحديث. ففي هذا المقطع، كان ابن قتيبة يناشد أولئك الذين تشبثوا بالقرآن والسنة وفرائض الشريعة لقد كان ابن قتيبة - كما يبدو لي - بحث رفاقه من أهل الحديث على عدم المبالغة في رد الفعل ضد الأدب، الذي مال - لبعض الوقت - إلى العقلانية بتأثير الأدباء من المعتزلة؛ وذلك لأنه مل إحقاق المبحنة في تحقيق أهدافها، كان المعتزلة قد قيموا على الأدب، ونسبت لهم أبرز الإنجازات التي تحققت فيه. وكان الجاحظ - الذي أوضح موقفه عقائدياً في مصنفه فضيلة المعتزلة - من أبرز أولئك المعتزلة وبهذا الكتاب افتتح مذهب في الشريعة نسب إليه، فأطلق عليه «الجاحظي». وسرعان ما درست آثاره، مغموراً بموجات مذهب أهل الحديث.

توفي ابن قتيبة في الربع الأخير من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، في وقت كانت فيه النقابات الفقهية لحركة أهل الحديث في طور التكاثر، وظهور كليات الفقه المتخصصة، ومناهجها المقتصرة عليها، كما سبق أن تناولنا ذلك في الباب الأول من هذه الدراسة. وتمثل هدف أهل الحديث في تأمين سلطة التدريس في الفقه بحزم في حوزة الفقهاء دون غيرهم، واستبعاد أهل الكلام. وأدرك ابن قتيبة - المنتمي لأهل الحديث والماهر في الأدب - أن رفاقه من أهل الحديث، ربما بالغوا في رد فعلهم إزاء الأدب في ذروة تعصبهم ضد القدر - أعني المعتزلة - فآلقوا بالطفل مع ماء الاستحمام، كما يقول المثل الإنجليزي^(١).

(١) المثل الذي ذكره مقدسي هو: "throw out the baby along with the bath". وهو مثل إنجليزي مشهور يقال فيمن لا يميز الغث من السمين. (المترجم)

/ أولاً: تطور خطبة الوعظ المدرسية^(١)

استحدث أهل الحديث النقابات المعقبة، وكتابات الغفه، والماصح المفصّر، عليها، وإجارة التدريس. كما استحدثوا أيضاً الوعظ المدرسي في حفل فلسفة الأخلاق.

(١) أنواع الوعظ

يُميّز بالفعل بين نوعين من الوعظ: (١) الخطبة. (٢) الوعظ. وكانت الخطبة هي خطة الجمعة التي ألقاها الخطيب - المعين من قبل الخليفة - من على منبر المسجد الجامع. وأما الوعظ، فخطبة كان يلقاها عالمٌ مستقلٌّ - فقيهاً كان، أو متصوفاً، أو عالماً في القرآن، أو في الحديث - في حلقة دراسية، أو في الجامع، أو في المسجد، أو في المدرسة، بوصفها حقلاً أكاديمياً للدراسة. أو في بعض المناسبات الأخرى مثل كتابة الوعظ إلى الحكّام في شكل رسالة، أو وعظ الجمهور في الشوارع والأسواق. وعلى التقيّض من الخطيب المعين من قبل السلطان^(٢)، فإنّ وضع الواعظ لم يتحدّد من قبل السلطان قط. وعلى التقيّض كذلك من الخطيب، كان يوسع الواعظ أن يعظ حائماً، أو ناصحاً، أو منتقداً، السلطة الحاكمة.

كانت الخطبة والوعظ أهمّ نوعين من الخطب ولا تخلط المصادر بينهما قط، في حين أنها تخلط بين الوعظ والقصّ والتذكير. وينبغي لنا أن نُميّز بين الوعظ والقصّ؛ فالقصّ هو الخطبة الشعبية التي كانت تُلقى في شوارع المدينة، وكان يُطلق على الخطباء فيها اسم القاصّ (وتُجمّع على قُصاص)، والمذكّر أيضاً (وتُجمّع على

(١) يعني مقدسي بالوعظ المدرسي (الأكاديمي) الوعظ الذي دُرّس في المدارس بوصفه موضوعاً للدراسة، ونشاط الوُعّاط الذين كان لهم إنتاج علمي في الوعظ وما تعلق به، وسيتمّ عرض مقدسي تفصيلاً لتطور الخطبة منذ أصلق عليها «المقام» وحتى أصبحت حقلاً مدرسياً، وكُرْسياً موقوفاً في المدارس، يُعَيّن فيه الوُعّاط للوعظ وتدريبه. (المترجم)

(ب) لا تعني كلمة «السلطان» هنا المعنى المباشر الذي يتبادر إلى الذهن، بل تشير عامة إلى صاحب السلطة، وكان المؤرّخون الأوائل يُلقّبون الخليفة بالسلطان إلى أن اتّخذ الغزنويون ثمّ السلاجقة هذا اللقب، فصار المؤرّخون يميّزون بين الخليفة والسلطان. (المترجم)

مذكّرين). وينبغي التمييز بينها لأن المصطلحات الثلاثة التي عيّنت الوعظ أعني الواعظ والفاض والمذكّر - غالباً ما جاءت مشوّشة في المصادر.

عالم ابن الحوري (ت ٥٩٧هـ / ١٢٠٠م) هذا الالتباس، فعنّف كتاباً في الوعظ، أسماه كتاب الفُضائل والمذكّرين. وعُرف ابن الحوري كلّ مصطلح من المصطلحات الثلاثة في مسنهل كتابه. فكان عمل الفاض رواية قصص الغابرين وتفسيرها. وأعاد المذكّر تذكير الناس بالنعم التي أنعم الله بها عليهم، وحثهم على شكره، وأنذرهم مغبة عصيانهم. ثم أشار المؤلف بعد ذلك إلى أن هذين المصطلحين الأخيرين قد استعملوا عن طريق الخطأ تبادلياً، فحلّ كلّ منهما محل الآخر وكان الهدف من الوعظ إلهام الجمهور التقوى التي تُرقّق القلوب القاسية^(١).

٢) نشأة الوعظ المدرسي

قد نجد العلامات الأولى لتطوّر الوعظ مدرسياً / في أنشطة بعض الشخصيات [١٧٢] البارزة من أئمة أهل الحديث. فعلى الرّغم من أن [أبا علي] البربهاري (ت ٣٢٩هـ / ٩٤١م)، لم يذكّر بوصفه واعظاً قط، فقد كان إماماً لنوع النشاط الذي انبثقت من بين صفوف الوعّاظ في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي في خضمّ الكفاح ضدّ الدّعاة الأشاعرة الوافدين من خارج بغداد بهدف نشر مذهبهم فيها. إنّ المصنّف الوحيد الذي صنّفه البربهاري - ووصلنا - هو كتاب في العقيدة بعنوان فُسرّح كتاب السنة، (وكتاب السنة من تصنيف أحمد بن حنبل)، أنكر فيه على الحركات السياسية الدّينية التي عدّها معادية لسُنّة النبي ﷺ. وكان البربهاري مناهضاً للكلام عند الأشعري، وقيل: إنّ - أعني الأشعري - قد دوّن مصنّفه الإبانة بعد لقاء جمعه بالبربهاري، فوضع الأشعري نفسه على نحو مباشر تحت لواء ابن حنبل. كما صنّف البربهاري أيضاً كتاباً حمل هذا العنوان نفسه^(٢). واضطرّ البربهاري، بسبب

(١) يعني كتاب الإبانة. ولا أعلم أحداً نسب للبربهاري كتاباً غير كتاب شرح كتاب السنة، غير أنّ ابن أبي يعلى - في سياق ترجمته للبربهاري - ذكر أنّ له مصنّفات (هكذا على الجمع)، وربما كان له مصنّف مفقود بهذا العنوان. غير أنّي لم ألق على مصدر مقدسي في هذا الصدد، كما لم أقرأ قط أنّ للبربهاري كتاباً حمل هذا العنوان، ولست أعرف له إلا شرح كتاب السنة. (المترجم)

نشاطه الذي - السياسي لصالح مذهب أهل السنة، تحت حكم التويهين الدين مالو، إلى الشيعة، إلى الاستار حتى توفي عن عمر ناهز ٩٦ عاماً^(٣٠١)

وكان لأبي بكر النجاد (ت ٣٤٨هـ / ٩٦٠م) حلفتان دراسيتان في جامع المنصور. إحداهما للإفتاء، والأخرى للحديث. وصنف مسنداً للحديث أحمد من حنبل^(٣٠٢)، ومن بين أعماله في الفقه ثم عمل له حول الخلاف بين الفقهاء^(٣٠٣). وكتب رسالة في الرد على من يقول بخلق القرآن^(٣٠٤).

وكان أبو بكر الأجرى (ت ٣٦٠هـ / ٩٧١م) - وهو محدث ومتصوف من أهل الحديث الذين ادعى أصحاب كتب التراجم من الحنابلة والشافعية أنه كان على مذهبهم، والسبب في هذه الهوية المزوجة هو التقارب بين أعضاء النقابيين الفقهيين - اللذين كانتا ما تزالان في طور التشكل - من أهل الحديث ولا شك. وصنف الأجرى في عقيلة أهل الحديث ناهلاً من المشرب نفسه الذي نهل منه الحنابلة من أهل الحديث، حيث كانت إدانة الكلام شرطاً لا غنى عنه *(sine qua non)*^(٣٠٥)، وكان النجاد والأجرى من علماء الحديث الذين كان لهم طلاب في فروع الوعظ المدرسي، على الرغم من أنهما لم يُصنفاً واعظين في تراجيحهما. ومع ذلك، كان كلاهما من علماء الحديث، وكانت لهما حلقات للحديث، استخدمتهما في أحيان كثيرة للوعظ المدرسي^(٣٠٦).

كان أبو الحسين ابن سَمعون (٣٠٠-٣٨٧هـ / ٩١٢-٩٩٧م) أول عالم حنبلي

(أ) جانب مقدسي الصواب بقوله إن التبرهاري استتر في عهد التويهين لدين مالو إلى الشيعة وقدموهم على من دؤهم؛ إذ لم يدرك التبرهاري حكم بني توءه، فقد توفي في شهر رجب من عام (٣٢٩هـ / ٩٤١م). وبعد وفاته بضع سنوات دخل معز الدولة أحمد بن توءه بعناد في عام (٣٣٤هـ / ٩٤٥م) أي إن التبرهاري مات مستتراً في مستهل خلافة المظفي لله الذي يوبع بالخلافة في شهر ربيع الأول من عام (٣٢٩هـ). وكان الخليفة الرأسي - الذي أباغ دم التبرهاري - قد توفي في الخامس عشر من ربيع الأول من السنة نفسها. (المترجم)

(ب) قيل. إن أبا بكر النجاد صنف كتاباً كبيراً مرثياً منشقاً في الشن، ولعله هو الذي يُشير إليه مقدسي أعلاه. وله رسالة عرآن الرد على من يقول إن القرآن مخلوق، والألمالي، ومسند أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (المترجم)

مبّر في فن الوعظ المدرسي، جمع معاصروه أكثر وعظه، بيد أنه لم يصلنا منه سوى شذرات قليلة^{٣٠}، ودأب عدد كبير من العلماء على حضور محالسه وعظه في بغداد. ولما أراد الأمير التويهي عقد الدولة (حكمه ٣٣٨ - ٣٧٢هـ / ٩٤٩ - ٩٨٣م) وضع حدًا للشغب الدائر بين السنة والشيعة في مسهل حكمه في بغداد، أصدر مرسومًا يهيئ فيه عن الوعظ في المساجد وفي شوارع المدينة. وفي تحد منه لذلك الأمر لم يأب ابن سمعون التوقف عن الوعظ فحسب، بل قيل: إنه وعظ الأمير التويهي نفسه، لما استدعاه للمثول بين يديه^{٣١}.

/ أتمس الوعظ على أرض صلبة - بوصفه فنانًا وحقلًا مدرسيًا يدرس في الحلقات [١٧٥] في الجوامع، والمساجد - الكليات، وفي الأخير، في المدارس - الكليات وما أشبه ذلك من المؤسسات - على يد ابن سمعون. ويبرز هذا التطور في تراجم العقبة الحنبلي المتفنن ابن عقيل؛ إذ ذكر ابن عقيل في سيرته الذاتية الوعظ بوصفه حقلًا من جملة الحقول التي تخصص فيها، متبوعًا باسم أحد المدرسين الذين درس عليهم هذا الفن، ألا وهو أبو هاجر ابن العلاف (ت ٤٤٢هـ / ١٠٥٠م)، وكان ابن العلاف تلميذًا من تلامذة ابن سمعون. وكان لمصنفات ابن عقيل أثر عظيم في نفس ابن الجوزي. وكان الأخير - بلا شك - أصغر من أن يدرس مباشرة على ابن عقيل - الذي ترى أثره عليه واضحًا، ولا سيما في فن الوعظ، من خلال تلك المقاطع الطويلة المأخوذة من أعمال ابن عقيل التي حفظها ابن الجوزي لنا في مصنفاته - بل درس ابن الجوزي فن الوعظ على [أبي الحسن ابن] الزاغوني (ت ٥٢٧هـ / ١١٣٢م) - وكان من أقران ابن عقيل - والذي وافقه ميثه ولما يبلغ ابن الجوزي عامه الخامس عشر بعد. وكان لكل من ابن عقيل وابن الجوزي مدرسين آخرين في حقل علوم القرآن والحديث والزهد والتصوف، وكانت كلها حقولًا متصلة اتصالًا وثيقًا بالوعظ.

وتم سلسلة من الوعظ العظام في التقليد الحنبلي لخطبة الوعظ المدرسية، امتدت من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي إلى القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، مما أسفر عن خطيب واعظ كبير في كل قرن من تلك القرون

الثلاثة، وهم: ابن سمعون وابن عقيل وابن الحوزي على الترتيب. ووصل الوعظ - بوصفه قُنا من الفنون - إلى ذروة تطوُّره في الأدب الإنساني الجديد في القرن -الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي على يد ابن عقيل، ثم ابن الحوزي، في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، ووصل فن الوعظ إلى الذَّع بالآداب من الوُعَاظ إلى شغل الوظائف العليا للدولة في بلاط الخلافة التي استعادت عافيتها آنذاك.

كان الوعظ وكتابة الخطب - مثله في ذلك مثل التصوف^(٣٧) - نتاجاً لمذهب أهل الحديث، ونتاجاً أيضاً للتأمل في القرآن والحديث؛ إذ كان للوعظ جذور عميقة في الكتاب والسنة ففي ثابا مصنفه عن فن الوعظ، عيَّن ابن الجوزي النبي ﷺ نفسه بوصفه أوَّل واعظ، فهو الذي أَمَرَ في القرآن بالوعظ: ﴿فَأَقْصِرْ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٦]، ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ [الغاشية: ٢١].

ثم سُمِّي ابن الجوزي الوُعَاظ المسلمين البارزين بعد النبي ﷺ. فبدأ بـ «الصحابة» وسمَّى منهم سِتَّة عشر صحابياً، فيهم الخلفاء الراشدون. ثم ذكَّر بعد ذلك كُتَّاب الوعظ البارزين في مختلف أصقاع الإسلام وحاوَّضه على النحو التالي: مكة: خمسة وعُظا، والمدينة: سِتَّة وعُظا، واليمن: واعظٌ واحدٌ، والكوفة: سبعة وعُظا، والبصرة: سِتَّة عشر واعظاً، والرِّي: ثلاثة وعُظا، وبلخ: ثلاثة وعُظا، ونيسابور: واعظٌ واحدٌ، والشَّام: ثلاثة وعُظا، ومصر: واعظٌ واحدٌ، والمغرب: واعظٌ واحدٌ، والقسطنطينية: واعظٌ واحدٌ (لم يُسمِّه، وذكره إيجازاً باسم «خطيب القسطنطينية») وأخيراً مدينته بغداد: أحد عشر واعظاً. وسنقصر اهتمامنا هنا على كُتَّاب الوعظ والوعُظا في بغداد.

يعدُّ ابن الجوزي مصدرنا الرئيس عن كُتَّاب الوعظ الذين سنذكرهم مستأنفاً. وسنعرِّض لهؤلاء العلماء الذين ذُكروا في مصنفه المسمَّى كتاب القُصَّاص، وكتابه الجامع بين الحوَلِيَّات / والتَّراجم، والمسمَّى المُتَّظَّم؛ لنمنح القارئ - من خلال تعاليمهم وكتاباتهم - بُنَّة عن تطوُّر فن الوعظ في بغداد؛ لإظهار الكيفية التي استُخدم بها الوعظ، ولا سيَّما بعد إخفاق المِحَنَّة في تحقيق أهدافها. وسيتبيَّن لنا من

حلال ذلك أن تُعطى بوعده قد نُعت دورين، لأول من حث بشكوكه الثاني من حيث المصنوع

(١) كانت خطة الوعظ واسطة السلاعة عند حركة أهل الحديث، وهي حركة تصحيحية نوع لحضة لأدبية نبي سقار حبره بلاط العلامة

(٢) كانت وسيلة بشر لإيمان بمذهب أهل الحديث، فكانت بدأ مؤرخه صد ميون علمية بمط لحطانية في السلاط، وكذلك بمط الحياة لشدة وكان محتوى هذا البيل هو لعمدة الشريعة التي كانت ماثلة في صور لشوء على أساس من فقه الشافعي وأحمد بن حنبل^(٣١٠)

هالك أحد عشر وأعطى سعداد ذكروا في كتاب الفُضائل، من الفقهاء والمحدثين والمتصوفة. كان من بينهم الجُنيد (٢١٥-٢٩٨هـ / ٨٣٠-٩١٠م)، المتصوف المعروف، وصاحب المحاسبي والبسطامي، وكان الجُنيد أيضًا مؤرخًا وعضوًا في درس على أبي ثور (ت ٢٤٠هـ / ٨٥٤م)، تلميذ الشافعي^(٣١١). وعُرف «شفي (٢٤٧-٣٣٤هـ / ٨٦١-٩٤٦م) أيضًا بوصفه متصوفًا، وكان تلميذًا لخير شيخ والجُنيد والحلاج^(٣١٢).

ثانيًا: كتاب الوعظ والوعاظ المدرسون

(١) أبو السري منصور بن عمار

عاش الواعظ أبو السري منصور بن عمار (ت في مستهل القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي)^(٣١٣) في البصرة، وأصله من مدينة مرو. وكان متصوفًا ومحدثًا. روى الحديث عن اثنين من المحدثين الأوائل المعروفين، وهما: الليث بن سعد وعبد الله بن أبي عمير (ت ١٧٤هـ / ٧٩٠م). ولم يُقف له على تاريخ موند أو وفاة محدثين بدقة. ولكن فؤاد سيزجين (F. Sezgin) يذهب إلى أنه ربما توفي في أوائل القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي. وذكرت مجالس الوعظ عنوانًا لمُصنف له في الفهرست لابن النديم^(٣١٤). وعنه أبو عبد الرحمن السلمي -صاحب تراجم

(١) قال محمد بن إسحاق التميمي:

المتصوفة - ومن حكماء المشايخ، وذكر عددًا من أفواله في الأخلاق، نسوق منها ما يلي، مؤثرًا على العصر من جهة، فضلًا عن أن تلك الأموال ذات صلة بقرن الوعظ من جهة أخرى:

«من أشغل بذكر الناس انقطع عن ذكر الله تعالى» (لمقولة الزاغة)
«سبحان من جعل قلوب العارفين أوعية للذكر، وعبوب أهل الدنيا أوعية
الطمع، وقلوب الزاهدين أوعية للتوكل، وقلوب الفقراء أوعية للقناعة،
وقلوب المتوكلين أوعية الرضا» (لمقولة العاشرة) / «سلامه النفس في
مخالفاتها، وبلاؤها في مناعتها». (المقولة الثالثة عشرة) ١٧٧

وتحدر الإشارة إلى أن منصور بن عمار - وكان أول عالم بارز في حفل الوعظ
المدرسي - قد شارك في محبة خلق القرآن، منحازًا إلى حاشى العلماء من أهل
الحديث. فقد كتب عمار رسالة يرد فيها على رسالة أرسلها له بشر المريسي - حصم
الشافعي - في مسألة خلق القرآن، وقد حفظ أبو نعيم الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ / ١٠٣٨م)
- وهو صاحب تراجم آخر للمتصوفة - تلك الرسالة في كتابه جلية الأولياء ٣١١.
وقيل: إن ابن عمار عدّ الحداد في مسألة خلق القرآن بدعة يأنم فيها الشائل والمجيب
معًا: فأما الشائل فقد دخل فيما ليس له بتكلف (٣١٥)، وأما المجيب، فلأنه تحمّل ما
لم يجب عليه أن يتحمّله. ثم استطرد ابن عمار قائلاً:

«والله تعالى الخالق، وما دون الله مخلوق. والقرآن كلام الله غير مخلوق،
فأنه بنفسك وبالمختلفين في القرآن إلى أسمائه التي سمّاها الله بها تكُن من
المهتدين، ولا يتبدع في القرآن من قلبك اسمًا فتكون من الضالّين» (٣١٦).

تحدثت المصادر عن منصور على أنه رجل بلغ الغاية في البلاغة والوعظ في

وما أجد عن منصور ما يشاء جملة مجالس، لم يسم ذلك كُتبا فمن ذلك مجلس
في الختین، مجلس الذبیاج، مجلس صفة الإبل، مجلس السبیل، مجلس في
ذكر الموت، مجلس في حُسّ الطّق بالله، مجلس في البینة والذین، مجلس
في البی، مجلس الشّحاب على أهل النار، مجلس في انظرونا نقتبس من
نورکم، مجلس في العصة في النار، مجلس العرض على الله عزّ وجلّ،
مجلس الثّقوريه في الغزو، مجلس المسجّا في ذكر الموت.

انظر: الفهرست، ١: ٦٥٩-٦٦٠، (نشرة أيمس فواد سید). (المترجم)

زمانه، فكان «إليه انتهى في البلاغة والوعظ»، وفي «ترقيق قلوب» المعاصرين في مجالس وعظه، وفي إثارة حمية الحضور أو «تحريك الهمم» على حدّ تعبير المصادر المعاصرة^(٣١٧).

٢) أبو زكريا يحيى بن معاذ الرازي (ت ٢٥٨هـ/٨٧٢م)

أصله من الرّي، وعاش في بلخ ثم انتقل إلى بسابور، حيث وافقه ميتة هناك. وكان واعظاً متصوّفاً وراهداً مشهوراً^(٣١٨). وكان أخوه -ويُدعى إسماعيل- على التّقيّض منه، قد اتّخذ منحنى مختلفاً، فنادم الملوك أو اعتاد «مجالسات الملوك»^(٣١٩). وذكر ابن الجوزي نعماً كُتِبَ على شاهد قبر يحيى: «حكيم الزّمان»^(٣٢٠). وعلى الرّغم من أنه مجرّد عالم زار بغداد، إلّا أنّ يحيى وأخاه قد ذكرا هنا إظهاراً للتّبائن في مسيرة أفراد انتموا إلى الأسرة نفسيها، وتجسيداً للجائتين من المنافسة في استخدام البلاغة والفصاحة في حياة البلاط.

٣) أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البرّهاري (ت ٣٢٩هـ/٩٤١م)

على الرّغم من أنّ المصادر لم تنعته واعظاً -كما ذكرنا ذلك آنفاً^(١)- فإنّه -بوصفه فقيهاً حنبلياً- كان رائداً لهذا النشاط الدّيني -السّياسي الذي غدا جزءاً لا يتجزأ من الوعظ والرّهبنة في خضمّ كفاح أهل الحديث^(٣٢١).

[١٧٨]

٤ / أبو الحسن علي بن محمد (ت ٣٣٨هـ/٩٥٠م)

ويُدعى «المصري»، عاد إلى بغداد -وكانت مسقط رأيه- بعد زيارة له إلى مصر. وكان واعظاً بغدادياً كاتباً للمواعظ، وصنّف عدداً كبيراً من المصنّفات في فنّ الوعظ، فقدت جميعها فلم يصلنا منها شيء. وكان لديه مجلس يُدرّس فيه ويعظ^(٣٢٢)، وكان سميّاً له علي بن محمّد (ت ٣٦١هـ/٩٧٢م)، وكان الأخير خادماً له. وتلميذه، درس عليه فنّ الوعظ^(٣٢٣). وبوصفه ورّاقه، لُقّب التّلميذ بـ «غلام المصري»^(٣٢٤).

(١) انظر ما تقدّم، ص ٣٨١. (المترجم)

٥) أبو الحسن علي بن إبراهيم الحضري (ت ٣٧١هـ/٩٨٢م)

مصفوف وواعظ، مصري الأصل، سكن بغداد حيث كان شيخاً إماماً للمتصوفة المندوبين. صاحب المصنوف الشلبي. وعُمر حتى بلغ من العمر أربعمائة، واضعاً بصعب عليه حضور المحال في المسجدين، لذلك فقد شُيّد له رباطاً، بإزاء جامع المصنوف، وهو الرباط الذي عُرف بعده باسم صاحبه، أي تلميذه، «الزوزي».

توفي الحضري عن عمر مائة الثمانين، ودُفن في مقبرة باب خرب، المعروفة أيضاً باسم «قبر أحمد بن حبل»^(٣٦٥).

٦) أبو حصص عمر بن أحمد بن شاهين (ت ٢٨٥هـ/٩٩٥م)

عُرف على دراسة الحديث، بوصفه محدثاً ببغدادياً وواعظاً، وهو في الحادية عشرة، شأنه في ذلك شأن شيوخه الذين بدأوا أيضاً دراسة الحديث في تلك السن المبكرة. وكان مؤلفاً مكثراً، كتب -بحسب إحصائه- ٣٣٠ مصنفًا، وقيل إن تفسيره لنقرآن تألف من ١٥٠٠ جزء^(٣٦٦). ومن بين تلامذته في فن الوعظ، ثمة امرأتان، هما: خديجة الطلّبة بـ «بنت البقال» (ت ٤٣٧هـ/١٠٤٥م)، وخديجة الشاهجانية (ت ٤٦٠هـ/١٠٦٨م). وكان ابنه عُبيد الله بن شاهين (ت ٤٤٠هـ/١٠٤٨م) تلميذاً له أيضاً^(٣٦٧).

٧) ابن سمعون (ت ٢٨٧هـ/٩٩٧م)

انتسب ابن سمعون سلسلة الوُعَظ العظام في فن الوعظ من الحنابلة، من لُذنه وصولاً إلى ابن الجوزي في القرن السادس الهجري/ الثاني الميلادي وما تلاه. تلمّس المصنوف الحنبلي، والفقيه والمحدث، الكتاب الأم في الفقه الحنبلي، المنسحق المختصر لمخترقي (ت ٣٣٤هـ/٩٤٥م)، وعُلق عليه في تعليقه الصوفية وقُرّ الوعظ المدرسي. اشتهر بمواعظه وحكمه، وما زال يعظ حتى لقّب الناس بـ «الناطق بالحكمة». وبُقي ابن الجوزي عن ابن سمعون قوله: «رأيت المعاصي نذالة فتزكّيها مروت، فاستحالت حياة»^(٣٦٨).

/ الحطّ ها تلك الصلّة بين المروءة في الأدب وطاعة العيد لرتّه، التي يمتنع من أن تؤدّي لمروءة إليها، في هذه الحكمة للمتصوّف والواعظ الحبلي المشهور ذوق في مقبرة أحمد بن حنبل، في محلّة باب حرب^(٣٣١). وثمة شذرات من أمالي ابن سميون محفوظة في المكتبة الوطنية بدمشق^(٣٣٢).

٨) عبد الصمد الواعظ (ت ٣٩٧هـ/١٠٠٧م)

يقدم عبد الصمد و«أصحابه» أمثلة باهرة على ذلك التعاون الذي كان بين الثقاتين الفقهيّين: الحنبلية والسّلفية، والشراكة الوثيقة التي جمعت بينهما داخل حركة أهل الحديث. وكان عبد الصمد فقيهاً شافعيّاً وعالمًا في فنّ الوعظ، ارتبط اسمه بجماعة دينية-سياسية ناشطة عُرفت باسم «أصحاب عبد الصمد». وذكره ابن الجوزي في كتابه عن الوعّاظ، وعُدّه زاهدًا كان يعطى بالقرب من الصناديق، أي الساعة المائية (Clepsydra) التي كانت تُحدّد مواقيت الصلوات في جامع المنصور^(٣٣٣).

ونمّ رواية رويت عنه، أنّه لمّا جاءه رسولٌ -من رجل ثري كريم- بضرة فيها مئة دينار هبة، أبى أن يقبلها لنفسه، ووضعها على الأرض وأذن لأصحابه أن يأخذوا منها، كلّ على قدر حاجته، ثمّ جاءه ولّدله يطلب شيئاً يأكله، فأرسله إلى البقال الذي كان مدينًا له، وأمره بشراء ربع رطل من التمر^(٣٣٤). مثل هذه الصّورة هي الصّورة المألوفة لـ «الرّاهد» الذي نصفه المصادر، الذي يأبى على نفسه قبول الهدية من الأثرياء خشية أن يخضع لهم. ومن ثمّ نأى بنفسه عنهم، وعن المستولين والحكّام كافة، كي يحتفظ بحريّته في انتقاد أعراف العصر، التي عدّها بدعًا ومعرّيات. أمّا قبول عبد الصمد المال لأصحابه فيعني أنّه رأى جواز قبول الهبة من المال في حقّهم، بوصفها مصدرًا مشروعًا.

٩) أثر أصحاب عبد الصمد

امتدّ النشاط الدّيني-السياسي لأصحاب عبد الصمد إلى النّصف الثّاني من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي على الأقلّ، أي بعد أكثر من نصف قرن

من وفاة شيخهم، وظل اسمه علماً على تلك الجماعة. وعندما انتشع فعال هذه الجماعة -بالقدر الذي تسمح به المصادر المتاحة- سنق صورة فيما يتعلق بطبيعة عضويتها، ودوافعها، والدعم الذي تلغته ومصدره، والمدى الذي يمكن أن يكون هذا الجانب من حركة أهل الحديث قد بلغه بوصفه عاملاً مؤثراً على مسار الحركة الأدبية، لاتخاذ اتجاه أكثر انسجاماً مع الأخلاق عند أهل السنة

(١٨٠) / روت المصادر -في حضم حوادث عام (٤٤٧هـ/ ١٠٥٨م) - نبأ استيلاء «أصحاب عبد الصمد»، بزعامة ابن سُكْرَةَ (ت ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م) على زوزق كان ينقل جرار الخمر إلى القائد التركي البساسيري (ت ٤٥١هـ/ ١٠٦٠م) عند الرصيف الثهري بمحلة باب الأرزج، بالجانب الشرقي من بغداد، وكيف أنهم كسروا الزوزق وأراقوا الخُمور^(٣٣٣).

وفي شهر رمضان من عام (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، كثرت مجموعة من الهاشميين الذين سُموا أنفسهم «أصحاب عبد الصمد»، مطلباً سابقاً لهم، بإلزام النصارى واليهود بالقيود الشرعية المفروضة على أهل الذمة. وتحذت زعيمهم ابن سُكْرَةَ إلى وزير الخليفة، ابن المسلمة (ت ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، في بلاط الخليفة، شاكياً من الحرية التي بات ينعم بها أهل الذمة في تصرفاتهم العامة. ولم يلق الوزير -الذي تعارضت مصالحه مع مصالح ابن سُكْرَةَ- بالآ إلى شكايات الهاشميين.

وحاول الخليفة نفسه -تحت ضغط الرأي العام- اتخاذ بعض الإجراءات في هذا الشأن، لكن الوزير وجد سبلاً للالتفاف على أوامر الخليفة. فأوعز إلى كاتب الخليفة المسيحي ابن الموصلايا (ت ٤٩٧هـ/ ١١٠٣-١١٠٤م)، والكاتب اليهودي لزوجة الخليفة، بترك الذهاب إلى عمليهما، والقرار في بيتهما، وبذل النصيحة لبني جلدتيهما من التجار والسيارة والجرفيين ليحذوا خنوهما، لكن الخليفة وضع حداً لهذا الإضراب^(٣٣٤).

وفي عام (٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م)، وتحديداً في يوم الجمعة الثاني عشر من شعبان (الموافق ٣٠ يوليو/ تموز)، هاجم «أصحاب عبد الصمد» المدرّس والمتكلّم

بمهرسي و بفسوف بن بوند (ت ٤٧٨هـ / ١٠٨٦م) وذلك لتدريسه مذهب المعتزلة، وتركه صلاة الخمعة في الجامع. وأتكر ابن الوليد هذا الاتهام الأخير، وأنهم مهاجمة بنحوبه وسعه من أداء العرص وتعرض ابن الوليد للهجوم وأصيب، إلا أنه تحكر من العرر بعد صرح صحت السبعة من الشيعة في حي الكرخ حيث كان يقطن^(١)

ونسب تكرار تنوع نفسه من لشكايات في إبعاد بعض ضل الإصلاح في عام (٤٧٨هـ / ١٠٨٥م) حيث أمر بهدم بيوت اليهود التي تحاورت المارل المحاورة لها ارتعاع وخضر على اليهود الحهر بالثورة في مارلهم إلى الحد الذي يسكن به سمعها حرجه وأريقت حرار السيد، وكسرت المعارف والآلات الموسيقية، وهدمت المواجهير. وأمر الخليفة بتنفيذ هذه الأعمال على عرار ما كان يعملها أصحاب عبد الصمد^(٢).

وأنجذت إجراءات مماثلة ضد دافعي الجزية مجدداً في المناطق الواقعة شرق بغداد، وفي طريق خراسان، وفي الجنوب في الجلة، حيث عاش اليهود - في مدينة بني مزيد - عيشة المسلمين بها، فأتخذوا القاب المسلمين وكماهم، ولم يكونوا ملزمين بارتداء الملابس التي تُعرّف عن هوياتهم بوصفهم يهود. ومجدداً في عام (٤٨٤هـ / ١٠٩١م) طُبقت تلك القيود على نحو أكثر صرامة، مع إلزام اليهود والنصارى بارتداء الملابس والشارات المميزة لهم. وعلى إثر هذا اعتنق كاتب الخليفة المسيحي [ابن المؤصلايا]، وابن أخيه، الإسلام في خضرة الخليفة المقتدي^(٣). وتُشير حقيقة أنَّ تلك القيود / كان يُعاد فرضها دائماً إلى أنها لم تكن تطبّق بصرامة وعلى نحو ثابت.

ذكر الشريف ابن سكرة الهاشمي في يوميات ابن البناء (ت ٤٧١هـ / ١٠٧٨م)، بوصفه أحد مترجمي جماعة «أصحاب عبد الصمد»، عدّة مرات. وتغطّي السُنْرة الوحيدة التي وصلتنا من اليوميات، شطراً من عام (٤٦٠هـ / ١٠٦٨م) و عام

(١) هو أبو علي محمد بن أحمد بن عبد الله ابن الوليد، المعتزلي، ترجمته في سير اعلام النبلاء، ٤٨٩: ١٨. (المترجم)

(١٠٦٩ هـ/١٠٦٩ م)، وورد ذكره اعني ابن سكرة في تلك اليوميات ثمان مزار على رأس أصحاب عبد الصمد، وتذكرهم اليوميات ليس فقط بوصفهم مصلحين اخلاقيين، ولكن أيضاً بوصفهم حصوناً الذاء، لمنكلمين من الأشاعة^(١).

ويظهر في اليوميات هاشمي آخر، هو الشريف أبو جعفر (ت ٤٧٠ هـ/١٠٧٧ م) وكان ابن عم الخليفة القائم - على رأس محمود - أخرى انحرطت في شاط أصحاب عبد الصمد الغباري. وتحدث المصادر عن تأييد الشريف أبي جعفر. وكان فقيهاً حنبلياً وزاهداً، لأعمال ابن سكرة، وكثيراً ما كان العقبة أبو إسحاق الشيرازي [الشافعي] يؤيد أبا جعفر، كما كان يدعم - أحياناً على الأقل - ابن سكرة ضد فتاوى فريه الفقيه الشافعي^(٢). وفيما يلي بعض الأنشطة التي قام بها الشريف بن سكرة على رأس أصحاب عبد الصمد:

- ١) حطّم كرسي الواعظ الأشعري^(٣) الذي اتهم أصحاب الحديث بالثجسيم.
- ٢) ندّد بأنشطة مربي الطيور ومدربيها الذين تجشّسوا على النساء المسلمات من شاهن أبراهيم.
- ٣) أدان شرب الخمر في محلّة الخريم^(٤) وكسر الآلات الموسيقية هناك.

(١) الإيماة إلى الفقيه الشافعي أبي نصر ابن الصباع، انظر ابن الباء الحنبلي، يوميات فقيه حنبلي، (نشرة مقدسي - العدوي)، ١٨٨-١٨٩، (المترجم).

(ب) الإيماة إلى الهزاسي الواعظ، ويحدّد أن يكون ألكيا الهزاسي الفقيه، فهو هزاسي آخر غالباً (المترجم).

(ج) يصي حريم دار الخلافة وهي محلّة في الجانب الغربي من بغداد. وأصل القصة أن وفقاً من هرب الحجاز قدم على الخليفة، فترلوا بمحلّة حريم دار الخلافة بالجانب الغربي من بغداد وأقاموا حياتهم هناك، وفي المساء اقتحم عليهم ابن سكرة بمن معه من أصحاب عبد الصمد خيانتهم وأدعوا أنهم كانوا يشربون الخمر ويستمعون إلى الغناء. وأراق ابن سكرة وأصحابه الخمر التي وجدها وكسروا المعارف وآلات الموسيقى، وفي صباح اليوم التالي شكوا الحجازيون إلى الخليفة ما حاق بهم على يد ابن سكرة وأصحاب عبد الصمد، وأدعوا أنهم كانوا يتسمرون، وما كان عندهم خمر ولا معازب، وأن ابن سكرة اقتحم عليهم مجلسهم وحطّم ما وجد غير آبه، ولا راع لحرقة. وأمر الخليفة الوزير بالنظر في هذه القضية، فاستدعى المتخاصمين، وأقضى ابن الشباع وابن التيساوي وابن محسن بإلزام ابن سكرة الضمان (أي التويض) عما قام باتلافه. تفصيلاً انظر: يوميات فقيه حنبلي من القرن الخامس الهجري، ١٨٦-١٨٩، (المترجم).

وهو العمل الذي أنشأ عليه الشريف أبو حمزة وصاحب اليوميات، وكان كلاهما من الحائلة على حد سواء.

٤) أكرم يدفع التعويضات بطير ما قام بإتلافه (في محلة الحرير)، في فتوى لعقبة شافعي (أشعري)، بيد أن عددًا من الفقهاء (من أصحاب الحديث) المتعاطفين معه أصدروا فتاوى أخر انحاروا فيها إليه

٥) تعرض الفقهاء الشافعية الأشاعرة للهجوم والشطو عليهم لمعارضتهم لأن سكرته، الذي كان يتمتع بدعم أبي إسحاق الشيرازي، مدرّس الفقه في المدرسة النظامية، الذي كان من الدعاة الأشاعرة. وأصرح عن ابن سكرته بعد حبسه لمدة خمسة أيام^(٣٣٩).

توضح هذه الحوادث أن خطوط الولاء تخفّت نقابات الفقه الحسنية والشافعية (ومن بين الشافعية كان مدرّس النظامية أبو إسحاق الشيرازي، رأس الفقهاء الشافعية في زمانه) في معارضتهم للأشاعرة. واحتفظت الشذرة التي وصلتنا من يوميات ابن البناء باسمين آخرين من «أصحاب عبد الصمد» أولهما النجاد الحنبلي (ت ٤٦٠هـ / ١٠٦٨م)، الذي عُرف بالعبد صمدي. وثانيهما ابن الطيوري (ت ٤٦١هـ / ١٠٦٩م). وكان كلاهما «عبد صمدتين»، ومثلهما في ذلك مثل زعيمهما ابن سكرته، دفنا في مقبرة أحمد بن حنبل، في محلة باب حرب^(٣٣٩).

توقفت المصادر عن إمدادنا بأية معلومات بشأن نشاط أصحاب عبد الصمد بحلول عام (٤٦١هـ / ١٠٦٩م). ويبدو أن أحد الأسباب في ذلك هو أن كافلهم، التاجر الحنبلي الثري المتنفذ، الأجل أبا منصور بن يوسف (ت ٤٦٠هـ / ١٠٦٧م) - وكان صديقًا مقربًا / للخليفة - توفي في منهل عام (٤٦٠هـ / ١٠٦٧م)^(٣٤٠). [١٨٣] ومات - على ما يبدو لنا - مسمومًا؛ فقد أفاد نظام الملك (ت ٤٨٥هـ / ١٠٩٢م)، الوزير السلجوقي، من إقصاء شخص متنفذ كابن يوسف من المشهد في بغداد؛ إذ

(١) الإيماء إلى ابن البناء الحنبلي. (المترجم)

كانت سياساتهما الذبسية على طرفي يقبض. ونحدث ابن عقيل عن المكاة التي كانت لأسي منصور في هذا المشهد، وذكره بوصفه كافيًا لجماعة أصحاب عبد الضمد

«وأحد بالعطاء والكفاية أصحاب عبد الضمد، وهم أئمة المساجد

والزهاد»^(١)

تعاززت أنشطة أصحاب عبد الضمد مع مساعي رجال نظام الملك في بغداد فعلى سبيل المثال، عادت المواخير في بغداد - في أواخر العقد السابع من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي - إلى ممارسة نشاطها محدثًا، وذلك بعد أن كانت قد أغلقت في مستهل هذا العقد. وكانت تلك المواخير تدرُّ لوكيل الوزير^(٢) مبلغ ١٨٠٠ دينار سنويًا وسعيًا لاسترضاء العلماء - الذين تملّكهم الغضب من هذا العمل - عرض الخليفة على الوكيل ١٠٠٠ دينار على سبيل التعويض عن إغلاق تلك المواخير، وهو ما رفضه الأخير. فكان أن ناشد الخليفة نظام الملك أن يأمر وكيله بقبول عرضه، فوافق نظام الملك على دفع الفرق - وهو مبلغ ٨٠٠ دينار - من ماله لوكيله، وسدّده له كاملاً مقابل وضع حدٍّ لذلك العمل^(٣).

ثالثاً: تطور مجلس الوعظ كرسياً مدرسياً

بحلول القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي كان فنُّ الوعظ حقلاً مدرسياً واسعاً يحتوي على متون وتماذج يُحتذى مثاليها. فقد صنّف الواعظ البغدادي المذكور آنفاً، أبو الحسن علي بن محمد، الملقّب بـ «المصري»، عددًا كبيراً من المصنّفات في هذا الفن، ولسوء الحظ، فُقدت كلياً. ولكن لا يتابنا أدنى شك في أنّ خطبة الوعظ كانت قد أضحت شكلاً متطوراً للغاية من الشّر الفتي في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. ففي هذا التاريخ المبكر، كانت العظة تُسمّى «مقدم» (وتُجمع على مقدمات)، وألقاها الزُّهاد بحضور الخلفاء والملوك. ولحسن الحظ، حفظ ابن قتيبة بعض خطب الوعظ في مصنّفه المهمّ المذكور آنفاً، والمسّمّى عيون

(١) هو المصنّف المعروف بصاحب الشّخنة في بغداد في العصر السلجوقي. (المرّجم)

الأخبار^{١٣١} ويسهل التعرف على أصحاب هذه بحطب (المقامات) وهم علماء
مكروب، ومنهم غيلان بن مسلم الذمشي، الذي قصص بحبه مد عام
(١٠٥هـ/ ٧٢٤م)، حيث أمر هشام بن عبد الملك بقتله^{١٣٢} وانحصر المصري
وتلميذه عمرو بن عبد (ت ١٤٤هـ/ ٧٦١م)^{١٣٣} والأوراعي^{١٣٤} القهبي الشامي
المزور^{١٣٥}. وقد أشربوا أمّا إلى غيلان الذمشي عندما تعرضت مكانت بترسيل
المنقذ، عبد الحميد الكاتب، وقد برز غيلان بسبب فصاحته، وربما كان مؤسس من
كتابة الرسائل، وهو الإنجاز الذي يُعزى عادة لعبد الحميد

وفى غيلان والوهراني على طرفي تطوّر المقام الذي يحوّث بن أنصوفة في
الآخر. كان مقام-الوعظ وكتابة الرسائل، من أشكال الفن التي ارتاضها غيلان في
القرن الأول والثاني الهجريين/ السابع والثامن الميلاديين، وكذلك الوهراني في
القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، وعلى يد هذا الأخير نغز المقام
إلى نوع من أسواع/ القصة القصيرة، إيدأنا بظهور الزاوية-الرسالة، كما يمكن^[١٣٦]
رؤيتها في أعمال الوهراني المنشورة: المقامات والتمائم والرسائل^{١٣٧}

ألقي أصحاب الحديث خطبهم، وذرّسوا فنّ الوعظ في الكراسي المدرسية
امعروفة عليهم في مؤسسات التعليم. كما ألّفوا خطبهم في أماكن أخرى، في السلاط
وفي الهواء الطلق، حيث اجتذبت بلاغة خطابهم حشوداً كبيرة. ووعظ منصور
ابن عمار-الذي بلغ الغاية في البلاغة- في بغداد والشام ومصر، وغدا اسمه معروفاً
على نطاق واسع بين الناس. وأضحى بعضهم معروفاً بجنگهم، مثل يحيى بن معاذ
[الرازبي] (ت ٢٥٨هـ/ ٨٧٢م)، حتى لقبه الناس بـ«حكيم الزمان» كما ذكر آنفاً.
وسار الوعظ والزهد جنباً إلى جنب. وقد مكّن الراءظ زُهد من الحفاظ على مفاة
بينه وبين السلطة الحاكمة؛ سبيلاً كي يتعم باستقلالية أكبر عند انتقاد سياساتها. وقال

(١) أحسن مقدسي لو تناول في شيا حديثه عن الزاوية الرسالة وتطورها، في القلاء المعري في القرن
الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي ورسائله المشاة رسالة الغفران. وعنى سعيد متصّل. كان
ينبغي على مقدسي أن يذكر أيضاً مقامات الهملاني ومقامات الحريري، ولا سيّما دور الحريري في
تطوير فنّ المقامة. (المترجم)

الواعظ أبو أحمد العثاس بن حمزة (ت ٢٨٨هـ / ٨٩٠٠م) ^(١١١)، لما سُئل عن الرُّمْد إنه «ترك ما يشغلك عن الله أحده، وأحد ما يُعبدك عن الله بركه» ^(١١٢)

كان الرُّمْد و تنصُّف الرُّمْدِي سمةً لأهل الحديث منذ أواخر العصور لكن بعضاً من هؤلاء المتصوفة الرُّمَاد قد عرّكتهم التحارب المستمادة مما حرى خلال محنة خلق القرآن، فوعوا درسهم، ألا وهو أنه بحسب تطعيم النفوس والذياة بخرعة لا بأس بها من البراهمانية فقد وقعت المحنة؛ لأن أهل العقل - إلى حاسب أسباب أخرى - تمكّنوا من أذن الحليفة. وأولئك الدين وصلوا إلى هذه المنزلة، عدوا لندماء الحليفة المفريين، وكانوا رجال فكر يؤسّمهم التعبير عن أفكارهم ورغباتهم بلغة لا تعوزها المصاحبة والبلاغة والإقناع. ولم يخلُ أهل الحديث من أناس تلك صفاتهم، وبوسعهم العمل على عِدّة جبهات، بوصفهم وعظاً وكُتّاب وعظ ورُهاذاً ومتصوفة وأدباء وعلى الأخصّ فقهاء. وأعقب فشل المحنة في تحقيق أهدافها - كما رأينا آنفاً - نشأة نقابات الفقه، وتحولٌ كاملٌ طرأ على مذاهب الفقه القديمة.

وهكذا فإن أنتمة الإسلام البارزين في نقابات الفقه، كابن حنبل والشافعي وغيرهما، كانوا على غرار النبي ﷺ و صحبه؛ إذ كان النبي ﷺ إماماً وتلاميذه أصحابه. دعونا هنا نسترجع بعض النقاط التي فصلنا القول فيها في الباب الأول.

كانت العقيدة التي دُرِّست في الكليات (المدارس) المؤسسة حديثاً، عقيدة شرعية حدّد الشافعي خطوطها الرئيسية في رسالته، بوصفها العقيدة الرّاجحة؛ لتحلّ محلّ العقيدة الفلسفية عند المعتزلة، والتي انخرط الشافعي في محاربتها طيلة مسيرته. استحدث الشافعي عقيدة شرعية استندت إلى الكتاب والسنة خاصة، وكان علم الحديث حامل تلك السنة، ثمّ قدّمها إلى أهل الحديث بوصفها علمهم الديني بإزاء الكلام المعتزلي الذي استند إلى أولوية العقل المستلّهمة من فلاسفة اليونان القدماء. / وكان العنصر الشّني الآخر بعد الفقه هو العقيدة. لقد تطوّر الإيمان عند الحنابلة خاصة بالتزامن مع الشافعية من أهل الحديث ^(١١٣)، ثمّ شكّل أهل الحديث نقابات الفقه. وكانت وظيفة تلك النقابات العقابية جعل العقبة مستقلاً بذاته، وتحويله سلطة تدريس الفقه في الإسلام؛ بغية استبعاد جميع المفكرين المسلمين الآخرين؛

أي إن حكم الفقه ءون عفره كان مءلاً للمقول في إقرار مسائل الإيمان والأءلا. على مسنوس الأول مسهما في الأراء الفقهفة لكل ءنور [ءالم] فقه على ءءة، والأءر وهو المنءل في إءماع ءكاورة [ءلماء] الفقه برءنهم

كان الءءف الءلف الءف أولاه أهل الءءفء ءابءهم - مع وءوء فءاباء الفقه المسءفله، والكلءاء المعرءة لءءرفس الفقه، وسلفة الءءرفس الءف اءءكرها الفقهاء لأنفسهم هو بفل ءعم السلفة الءاكمة كاملاً فر مرءوس. فقد واصل أهل العفل بعء المءة - اءءكار أعلى الماصب في لءولة، وكانت أغلب هءه الماصب في القرن الزاءع الءفر/ العاشر المفلاءف، ما نرال ءكراً على أهل العفل. وكان أهل الءءف فءطون بمواررة الأمة على الءوام. وفي الواقع كان ءهفء العوام بفائرة الاضطرابات في العاصمة هو ما أكء لمءوكل أنه أن الأولان لءفرر سفاة الءلافة^(٣٥١) لءء أقءم المءوكل على ءلك في السنة الءاففة من ءلافة، في ءءول ءفرف مفا؁ن ألفى بفقل الءلافة في كفة أهل الءءف. لكن بلاط الءلافة - بفرض النظر عن طفعفه أبفءولوف؁ا - كان بفاجة إلى مواهب بعفنها لإءارة شئون الءولة. وكان الإمام بفنوء اللعة على رأس لائءة المءطلباء، وكانت البلاعة شرطاً لا ءفى عنه للءءا؁ في ءءمة الءولة.

اسءءءف الاءفاء الأول للفقهاء من أهل الءءف لمناصب الءولة مؤسفة القضاء على نءو واصل. وهنا مءءءاً، ءاز الشاففة قصب الشف في القرن الرابع الءفر/ العاشر المفلاءف، ثم سرعان ما ءذا الءابفة ءءوهم في القرن الخامس الءفر/ الءاءف عشر المفلاءف. وانقء أول شاففف قبل ولافة القضاء انقاءاً مرأا من ففس أقرانه المءففظفن الءفن أءذوا فءكروئه أن عاءءهم ءرت بعءم الففة في الءولة، وأنهم تركوا هءه المناصب للفقهاء الءنففة الءفن كانت صفوفهم ففص بالمعزلة^(٣٥٢). واسءءف الاءفاء الءافف لهم - ففما فءلق بالءولة - مءال الشفاة عند القضاء، الءف كان مءالاً مقصوراً على الفقهاء المءفصصفن من الشفوء المءلفن (كءاب العفل). ففقف فرا؁ العفف من ءراة الفقه، «شهء» ءلك الفقه عند أءل القضاء، (أو بفارة المصارء «شهء عند...»)، وقبل في المءكمة بوصفه شاهءاً

معاً ولا واستهدف الاحباح الثالث الشفارة التي سعى الفقهاء إليها خاصة، وذلك بسبب بأهلهم الفقهي وحرثهم في الحلال والمباح، وهي أدوات معبدة في الشواطي.

ولم يكن أهل الحديث، في سعيهم بلوصول إلى قدس أقداس السلطة الحاكمة، هي استعداد لتسي / ممارسات معينة كان حصوفهم يمارسونها من قبل، كالمنادمة مع من لدماه إلى الانعاس في شرب الحمر والتهتك وهي الظاهرة التي انتهت هي القرن الرابع الهجري / لعاشر الميلادي، وبدت علامات اضمحلالها واضحة بالفعل في منتصف ذلك القرن، ولا سيما في عهد المثقفي (حلافته). ٣٢٩ - ٣٣٠ هـ / ٩٤٠ - ٩٤٤ م، الذي ربما أراد أن يكون لقبه اسماً على مستوى لما أعلن أنه لا يحتاج سوى القرآن نديماً له.

وعند أهل الحديث وسيلة مناسبة لتحقيق البلاغة من جهة، وتحقيق رسالتهم الأخلاقية من جهة أخرى. وكانت تلك الوسيلة هي الوعظ المدرسي الذي يعود في أصوله إلى رسالة النبي ﷺ نفسه، والذي نما حتى وصل إلى درجة عالية من البلاغة بوصفه شكلاً فنياً، في أواخر القرن الأول الهجري / السابع الميلادي. وكما ذكرنا آنفاً، فقد وصلتنا شذرات من هذه المواعظ في كتاب حيون الأخبار لابن قتيبة. وغالباً ما تضمنت النصائح التي وردت في خطبة الوعظ قصصاً حملت رسالة أخلاقية ما، واستخدمها الواعظ وسيلة لجذب انتباه المستمعين. ويبدو أن هذا النوع من الأدب المسمى المقام - المقامة قد تطور في اتجاهين، فهو «المجالس» المعروفة التي أطلق عليها الهمداني والخريزي اسم «المقامات» (وهي صيغة الجمع لـ «المقامة»)، وكذلك المقدم (ويجمع على «مقامات» أيضاً)، وهو وعظ الزهاد الأوائل الذي تطور إلى خطبة الوعظ عند أهل الحديث.

وهكذا لم يكن لأهل الحديث حاجة في تطوير نوع جديد من الأدب وسيلة للبلاغة، فقد كان هناك نوع موجود بالفعل، وكانوا على استعداد لاستخدامه، وبما يتفق تماماً مع أغراضهم الأخلاقية. وقد استخدمه الفقهاء وعلماء الحديث والزهاد

(١) كذا في الأصل الإنجليزي، والصواب: (٣٢٩ هـ - ٣٣٣ هـ / ٩٤٠ - ٩٤٤ م). (المنزجم)

والمتمصوفة بالفعل في بغداد. وبدأ هذا التطور يأخذ منحى مدروساً على نحو حديث مع الواعظ العظيم، والفقير الحنبلي والمتمصوف ابن سمعون، لئلا ينفذ حتى عهد طيبة القرون الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تقريباً، ثم عند الضميد، الفقيه الشافعي والزاهد الذي كرّس نفسه - كما رأينا - للوعظ، وكان أقل شهرة من ابن سمعون، بيد أن أتباعه واصلوا نشاطهم الديني - السياسي خلال معظم قرون القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي.

ويبرز من لُوحاظ المدرسيين في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي: عبد الله الأنصاري الهروي (ت ٤٨١هـ/ ١٠٨٨م) وأبو محمد التميمي (ت ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م) وابن عقيل. وكان الأنصاري الهروي فقيهاً حنبلياً وزاهداً ومتصوّفاً، وواعظاً تحلّى بحلية البلاغة الرفيعة. وتجدد الإشارة إلى أن الأديب البخارزي - صاحب تراجم الأدباء - ترجم للهروي متغنياً ببلوغته مدخائلاً. وذكر عبد الغافر الفارسي (ت ٥٢٩هـ/ ١١٣٤م) ما قرأه عند البخارزي من مدح للهروي: «شهد ابن تيمية للفقير الأنصاري بهذه الشهادة المهمة حقاً. «هو في الفقه على مذهب أهل الحديث؛ يُعظّم الشافعي وأحمد»^(١).

رابعاً: الكراسي الحنبلية للوعظ المدرسي

[١٨٦]

في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي

كان هناك عدد كبير من الكراسي الموقوفة على الحنبلة للوعظ المدرسي في القرنين الرابع والخامس الهجريين/ العاشر والحادي عشر الميلاديين؛ إلا أننا سنقتصر على ذكر اثنين منها فحسب. انحدر أبو محمد التميمي (ت ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م)

(١) قال عبد الغافر نقلاً عن البخارزي:

«وقرأت في حُمية القصر لأبي الحسن البخارزي فصلاً في الإمام عبد الله الأنصاري، وذلك أنه قال: هو في التذكير في المرحّة العليا، وفي علم التفسير أوحد الدُّب. يعظ بصطاد القلوب بحسن لفظه، ويُتمّخص الدُّبوت يُعمن وعظه. ولو سيع نُس من ساعدة تلك الألفاظ، لما خطب بسوق عكاظ».

انظر ابن رجب، ذيل طبقات الحنبلة، ١: ٨٢-٨٣. (المترجم)

من عائلة عريقة في المذهب الحنبلي وكان له كرسي في جامع المنصور لندريس
الفقه والإفتاء والوعظ كما أقام مجلسه للوعظ أربع مرات في العام (في شهري
رجب وشعبان، ويوم عرفة (وهو التاسع من ذي الحجة) وفي يوم عاشوراء (وهو
العاشر من المحرم)^(٣٥٥) عند قبر أحمد بن حنبل. وكان ابنه عبد الواحد أيضًا فقيها
واعظًا يعقّب والده في الوعظ عند قبر أحمد، وكان يعظ أيضًا مرتجلًا بالشر
المسجوع. واشتدح لعليه بالقرآن والفقه والحديث وهو من الأدب. وكان سعيًا
للمقندي (حلافه: ٤٦٧-٤٨٧هـ / ١٠٧٥-١٠٩٤م)^(٣٥٦)؛ إلى بلاط السلطان
السلجوقي لعظيم ملكه (حكمه: ٤٦٥-٤٨٥هـ / ١٠٧٢-١٠٩٢م)^(٣٥٧) وكان
للجدّ أبي الفرج التميمي الفقيه الحنبلي الواعظ (ت ٤٢٥هـ / ١٠٣٤م)، كرسي في
جامع المنصور للإفتاء والوعظ المدرسي^(٣٥٨).

ولما ظهر ابن عقيل (ت ٥١٣هـ / ١١١٩م)، أصبح من الواضح أن مواهب
الحنابلة في حقل البلاغة قد تشعبت لتشتمل على حقول أخرى من الأدب. ففي
بعض ما ذكره عن نفسه - في سيرته الذاتية - سجد ابن عقيل العلوم التي درسها صبيًا
وشابًا العلم تلو الآخر، كما ذكر الشيوخ الذين درس عليهم تلك العلوم، وهي: علوم
القرآن والنحو و«فنون الأدب الأخرى»^(٣٥٩)، والرُّهْد والتصوّف والحديث والشعر
والترشُّس والفرائض، والوعظ، والكلام (الذي درسه على اثنين من شيوخ المعتزلة)،
والفقه والمناظرة^(٣٦٠).

وعرّف ابن رجب - صاحب تراجم الحنابلة - ابن عقيل بتخصّصاته مضافة إلى
اسمه الكامل على هذا النحو كأنها قد أضحت جزءًا منه: «المقرئ الفقيه الأصولي

(أ) ينبغي أن يكون الحديث هنا عن أبي محمد التميمي لا ولده عبد الواحد؛ لأنّ أبا محمد كان سفيًا
للمقندي، بينما اختصّ ولده عبد الواحد بالشعارة للخليفة المستظهر. ولكن مقدسي - على ما يبدو -
خلط بين ما ورد في ترجمة ابن رجب لأبي محمد وبين ما أورده في ترجمة عبد الواحد ابنه. والدليل
على هذا الخلط قول مقدسي: «وكان للجدّ أبي الفرج التميمي»، مما يدلّ على أنّه إنّما استمرّد متحدثًا
عن الحفيد عبد الواحد فتسبّب إليه ما كان لأبيه. فليُشبهه. (المترجم)

(ب) يرى مقدسي أنّ تسعة البحر كانت أكثر عمومية مما تبدو عليه، فكانت تقسّم في طائفتها كثيرًا من نود
الأدب الأخرى. انظر ما تقدّم، ص ١٩٦. (المترجم)

الواعظ المتكلم^١، ونم حفلان مهناك على نحو خاص في هذه القائمة من الموقلات
المهنية: الكلام والوعظ، فمن بين تراحم ابن رجب الحمسة والسنيين التي سفت
ترجمة من عقيل، ليس هناك عالم واحد نعت به المتكلم، قط على الرغم من أنه
من المعروف أن القاضي أبا يعلى (ت ٤٥٨هـ / ١٠٦٥م) - وكان شيخ ابن عقيل في
الفقه - قد استخدم الكلام في مصنفاته^(١). ولا يعدو مصنف ابن رجب في تراحم
الحنابلة كونه ذيلًا لمصنف ابن أبي يعلى (ت ٥٢٦هـ / ١١٣١م)، وقد أُرِخ كلاهما
لمسيرة نقابة الفقه الحنبلي منذ بداياتها، وصولاً إلى منتصف القرن الثامن الهجري/
الرابع عشر الميلادي، حيث استكمل التأريخ لها وصولاً إلى القرن العشرين^(٢)
والشاهد أنك لن تعثر في أي موضع في هذين المصنفين المذكورين أنفاً على نعت
بهذا الذي نعت به ابن عقيل.

/ لم تجر عادة ابن رجب - على سبيل المثال - أن ينعت رفيقاً حنبلياً بـ «المتكلم»؛ [١٨٨]
وذلك لأن الكلام ما كان من تقاليد حركة أهل الحديث، وذلك حتى قبل المحنة
التي عانوا فيها على أيدي المفكرين المتكلمين، منذ كانوا في عصر الشافعي نفسه
الذي كانت رسالته في جوهرها مناهضة للكلام. لكن مياها كثيرة كانت قد جرت
تحت الجسر في هذه الأثناء؛ إذ شرع أهل الحديث في تحمّل الكلام لاستخدامه
في الدفاع عن العقيدة، بينما أدانوه وسيلة للوصول إلى الله على النحو الذي أراذه
الاشاعرة من أهل العقل أن يكون. على أن الاستطراد في هذه المسألة ليس لها هنا
موضع، وقد فضلنا القول في غرض ابن عقيل من دراسة الكلام في دراسة أخرى
لنا^(٣).

أما النقطة الثانية المذكورة آنفاً، فهي الوعظ المدرسي، ولها أهمية خاصة، لأن
ابن رجب اختزل الجانب الأدبي في تحصيل ابن عقيل بأكمله في فنّ الوعظ، مثلاً بدا
وكأن هذا الفنّ ممثلٌ للحقول الأدبية الأخرى، مثل: النحو والشعر وفنّ الترسل.

(١) أحب أن مقدسي يؤمن إلى مصنف ابن بدوان، وهو عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحمن
ابن محمّد (ت ١٣٤٦هـ / ١٩٢٧م) المسمى المدخل إلى مله الإمام أحمد بن حنبل، وهو مطبوع
متداول. (المترجم)

خامساً: التدريب على خطبة الوعظ منذ الصبا

بحلول القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، كان فن الوعظ قد غدا حقلاً مدرسياً وموضوعاً للدراسة منذ فترة طويلة وكان أبو طاهر ابن الغلاف شيخ ابن عقيل في هذا الفن - كما ذكر آنفاً - وكان تلميذاً للواعظ المشهور ابن مسمون. بيد أن المدهش في الأمر والمثير للفضول معاً في آن - في ما يتعلق بدراسة ابن عقيل للوعظ مدرسياً - هو أن شيخه الوحيد الذي نعرفه في هذا الفن - أعني ابن الغلاف - كان قد توفي في عام (٤٤٢هـ / ١٠٥٠م)، أي عندما كان ابن عقيل في الحادية عشرة من عمره فحسب^(٣١١). إنه أمرٌ مفاحي؛ لأن الطالب كان صبيّاً لم يزل. كما أنه مثير للفضول؛ إذ إن تلك السنوات المبكرة هي أيضاً التي كان الطالب يتعمّد فيها القرآن والحديث بالحفظ، وكان الكتاب والسنة هما المصادر الأساسية لخطبة الوعظ. فقد تأملت خطبة الوعظ المدرسية أساساً من دراسة نماذج وعظ القدماء وحفظها، وكان فن الوعظ - في جوهره - الفن الأول الذي وظّف فيه أهل الحديث جهوداً عظيمة لارتقاء ذروة سنام البلاغة.

لم يكن ابن عقيل وحده الذي درس فن الوعظ في هذه المرحلة السنية المبكرة. فتمّة أمثلة أخرى بين تلاميذ ابن شاهين الواعظ. فقد كانت خديجة الشاهجانية في الثالثة عشرة من عمرها عندما وأفت المنيّة شيخها^(٣١٢). كما كان لابن شاهين تلميذة أخرى تدرس عليه الوعظ، وكان اسمها خديجة وعُرفت باسم «بنت البقال»، لكننا لم نقف لها على تاريخ مولد. بيد أنها كانت واحدة من شيوخ الخطيب البغدادي في الحديث، الذي عاودنا كتابه المسمّى تاريخ بغداد على نحو متكرّر مصدراً في هذا الكتاب^(٣١٣).

حملت الخلفية الأسرية لابن عقيل دلالات على تلك التغيرات الانتقالية التي وقعت في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. ففي سيرته الذاتية، أخبر ابن عقيل بنفسه عن خلفيته:

«وَأَتِ أَهْلَ بَيْتِي: فَإِنَّ بَيْتَ أَبِي كُلَّهُمْ أَرْيَابُ أَقْلَامٍ وَكِتَابَةٍ وَشِعْرٍ وَأَدَابٍ.
وَكَانَ جَدِّي مُحَمَّدُ بْنُ عَقِيلٍ كَاتِبٌ / حَصْرَةً بِهَاءِ الدَّوْلَةِ (حُكْمُهُ:

٣٨٨ ٤٠٣ هـ / ٩٩٨ م (وهو المسمى لرسالة مول الطنّاع) خلافه
٣٦٣ ٣٨١ هـ / ٩٧٤ م أو بولية القادر (خلافه ٣٨١ ٤٢٢ هـ / ٩٩١ م)
١٠٣١ م) ووالدي أطر الناس. وأحسنهم حرّاً وعلماً وبیت أنبي ب
الرّهري، صاحب الكلام والنّرس على مذهب أبي حنيفة^(١)

وهكذا تمثّر حلقة أسرة اس عقيل اهتمامه بحقل الكلام، ومن ثمّ الأدب

كان لحظّة الوعظ البليغة أثرٌ قوي على الجمهور واستعلّمها الوغاط لتحقيق أهدافهم الحاضرة، ليس على صعيد المجال الاجتماعي -الذي يَحسب ويعدّ أبو عبد الله الشيرازي (ت ٤٣٩ هـ / ١٠٤٧-١٠٤٨ م) مثلاً على كِبَية استخدام فن الوعظ لتحقيق ربح وافر، بل وما وراء الرّبح من الثراء الواعد بالقوّة والتّعود. فدم هذا الواعظ إلى بغداد وهو يرتدي أسماً^(٢) نالية من أثر الرّهذ، ووعظ بلاغة اجتذبت حشوداً ضخمة من الأهلين. ثمّ رُفِعَ مسجداً كان قد تحرّب في محلّة الشونيزية شرقي بغداد، وأقام فيه مع مجموعة من الرّهّاد. واعتاد الصّعود إلى سطح المسجد ليلاً ليعظ الجموع المحتشدة. وبعد أن أثارى برع عنه أسماله النالية وارتنى الملابس الفاخرة التي تليق برجل في مكانته. وبعد أن أضحى له أتباعٌ كثيرين متمرّد ومحروم، جرّد الحملات العسكرية، وصُربت له الطُّبول، مثله في ذلك مثل الأمراء المتناحرين الآخرين. ثمّ ما لبث أن توفي قرب أذربيجان^(٣).

بيد أنّ العائدة الكبيرة لأهل الحديث كانت في تعميم البلاغة، وفي جعل الوعظ وسيلة للدّعوة. ويمكن قياس مدى لنجاح الذي حقّقه مع العوام برّذ فعل الأشاعرة عليه، من خلال إرسال نظام الملّك للدّعاة الأشاعرة إلى المدرسة النّظامية، كما سنرى ذلك مستأنفاً.

سادساً: كرسي الوعظ المدرسي

دُكر مجلس الوعظ، أو كرسي الوعظ المدرسي في بغداد مبكراً في المصادر. فذكر مصطلح «المجلس»^(٤) في إشارة إلى الواعظ الأوّل في بغداد منصور بن

(١) الأسمال: الجرق والأنواب النالية، وسَمَل الثوب: أحلّق وتلي (المترجم)

عُمار، الذي وعظ في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، وتوفي في أوائل القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، كانت مسألة حق الفراء محل جدل بالفعل في أيام اس عمار، وانخرط هو نفسه في الحدل حول تلك المسألة، كما رأينا آنفاً في جوابه على رسالة كان بشر المريسي الذي توفي في العام نفسه الذي توفي فيه المأمون - قد وجهها إليه.

ومع ذلك، لا ينبغي علينا أن نأخذ مصطلح «المجلس» على أنه كان يعني كرسياً [١٨٩] مدرسياً في كل مرة يُذكر فيها في المصادر ضرورةً لازماً. فمجلس / الواعظ البغدادي [أبي الحسن علي بن محمد] المصري حضره الرجال والنساء على حد سواء. وعقد مجلس الوعظ في أماكن كثيرة، في المساجد الكبيرة، وفي كليات -المساجد، وفي كليات- المدارس، وفي أربطة المتصوفة، وفي القراء. أي بعبارة أخرى: ربما كان الكرسي الذي جلس عليه الواعظ كرسياً مدرسياً، أو كرسياً عادياً بالمعنى الحرفي للكلمة. كانت تلك الكراسي في المؤسسات التعليمية إما مناصب دائمة، أو مؤقتة للشيوخ الوافدين من العلماء البارزين في فن الوعظ، والذين راروا بغداد وهم ماضون في طريقهم إلى المشاعر المقدسة للحج؛ لذلك فإن المحك في معايير تحديد ما إذا كان مجلس بعينه يمثل كرسياً مدرسياً ينبغي أن يتمثل ببساطة في أنشطة الوعظ الذين شنلوا تلك الكراسي. فعلى سبيل الاستشهاد، كان ابن شاهين الواعظ غزير التأليف مكثراً من الوجهة العلمية، فعلى نحو ما ذكرنا آنفاً، صنف ثلاثمئة كتاب، وله تفسير للقرآن وقع في ألف وخمسمئة جزء. وكان مجلس ابن سمعون الذي أُملي به الحديث، ودرس فيه الوعظ، قد أثمر عدداً كبيراً من العلماء في فن الوعظ، كان من بينهم أبو طاهر ابن العلاف، شيخ ابن عقيل، الواعظ المشهور، في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، الذي كان له -بدوره- أثر عميق في نفس ابن الجوزي الواعظ المشهور في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي.

وإن نحن عُدنا أدرجنا إلى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، ألفينا ابن الميثم (ت ٤٠٩ هـ / ١٠١٨ م) الذي ارتبط اسمه بمجلس للوعظ، عقده بجامع

المصور بالمدرسة المدوّرة - عاش هذا الواقع في الحديث الشافعي من بغداد، وكان له كرسي مدرسي في الجانب الغربي، حيث قام بتدريس الحديث سنة ١٠٠٠^١

وعلى الأرجح كانت هناك كراسي مدرسية في هذا الحقل قبل هذا العالم، حيث إننا نلاحظ بوضوح أخرى وردت في المصادر في هذا الضدد فكان لاس السفاك (ت ٤٢٤ هـ / ١٠٣٣ م)، العالم المتصوف والمحدث، كرسيين من هذا القبيل، أحدهما في جامع المصور، والآخر في جامع المهدي، على الجانبين الشرقي والغربي من بغداد، على الترتيب^٢ وقيل إن منحه في تدريس فن الوعظ كان على طريقه أهل التصوف^٣. وكان للعالم - المذكور آنفاً - أبو طاهر ابن العلاف الذي كان من فاطني درب الذبوان بالجانب الشرقي من بغداد، كرسيان في الجامعين المذكورين آنفاً^٤.

سابعاً: كرسي الوعظ بالنظامية

زار الوعاظ المدرسيون بغداد في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، قادمين من بقاع أخرى من المشرق، واستقروا فيها لفترات زمنية متفاوتة، وكانت التبعينات في منصب الوعاظ بهيئة التدريس في المدرسة النظامية - الموقوفة على الفقهاء الشافعية - بيد مؤسس المدرسة نظام الملك أو نبيه من بعده. وهذا التطور الذي طرأ على فن الوعظ مهم في حد ذاته. فهو دالٌّ على أن فن الوعظ - المتجذر عميقاً في السنة النبوية - والذي كان سلاحاً لأهل الحديث في خضم صراعهم ضد أهل العقل في أعقاب محنة خلق القرآن، قد تباه أهل العقل / وسيلة^[١٩٠] لتحقيق غايتهم الخاصة عن طريق استخدام الوعظ ضد من أنشأوه. وتقتصر المناقشة التالية على ما يتعلق بفن الوعظ في خضم الصراع الدائرين أنصار الحركتين، أما التفصيلات فتلتزم في دراسة سابقة لنا^(٣٧).

(١) بالجانب الغربي من بغداد. (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، وإذا تعلق الأمر بالترتيب فمقدسي - لا ريب - أخطأ هنا، فجامع المنصور كان في القلب من مدينة المنصور المدوّرة بالجانب الغربي من بغداد بينما كان جامع المهدي يقع بالجانب الشرقي من بغداد. (المترجم)

امتد الصراع بين الحركتين طيلة القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي، بل إنه لم يهدأ في الواقع منذ ما قبل المصح في أوائل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ونشب استعلاء أهل العقل للوعظ في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي للمزة الأولى، في اندلاع أربعة اضطرابات في بغداد، في السنوات (٤٦٩هـ/ ١٠٧٧م - ٤٧٠هـ/ ١٠٧٨م - ٤٧٥هـ/ ١٠٨٣م - ٤٩٥هـ/ ١١٠١م). وتوڑ فيها أربعة من الأشاعرة - الشافعية أولهم أبو نصر الفشيري (ت ٥١٤هـ/ ١١٢٠م)، وهو ابن المتصوف أبي القاسم الفشيري (ت ٤٦٥هـ/ ١٠٦٣م)، وصاحب الرسالة المشهورة في التصوف. وأما ثاني أولئك الأربعة فواعظ يُعرف بـ «الإسكندراني» وثالثهم يدعى البكري (عاش في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) ورابعهم يقال له الغزوي (ت ٤٩٨هـ/ ١١٠٤-١١٠٥م). وكانت حطت الوعظ التي وعظوا الناس بها، والتي عرّضوا فيها بأهل الحديث، سبباً في اندلاع أعمال الشغب^(٣٧١). ومي خضم الاضطرابات التي اندلعت عام (٤٧٥هـ/ ١٠٧٨م)، كره ابن عقيل الوعظ وتدرسه، واقتصر في دروسه على الفقه وما تعلق به^(٣٧٢).

أما حال أبي الحسين العبّادي (ت ٥٤٧هـ/ ١١٥٢م) فكانت مختلفة تماماً عن حالات زملائه الذين شغلوا منصب كُرسي الأساتذة الزائرين في الوعظ في المدرسة النظامية ففي شهر شوال من عام ٤٨٥هـ (الموافق نوفمبر/ تشرين الثاني من عام ١٠٩٢م) قديم العبّادي من مرق إلى بغداد لفترة من الوقت، ثم واصل طريقه قاصداً الحجاز لأداء فريضة الحج. ولما عاد إلى بغداد في العام التالي، شغل كُرسي الوعظ في النظامية، حيث كان الغزالي - الذي كان كبير مدرّسي الكلية آنذاك - في استقباله. وكانت الحشود التي تجمّعت في مجالس وعظ العبّادي منيرة بالحشود التي تجمّعت في مجالس وعظ ابن الجوزي، والتي أصابت الرّحالة الأندلسي ابن جنيّر (ت ٦١٤هـ/ ١٢١٧م)^(٣٧٣) بالدهول في معرض وصفه لها في ثانيا رحلته. وذكر ابن الجوزي في معرض وصفه الحشود التي اجتمعت لسماع العبّادي، أنها ملأت جميع غرف المدرسة وقاعاتها، بما في ذلك الأسطح والأراضي المحيطة بها.

وقسب المسبحة التي عطاها الزجال وحدهم دون النساء فبلغت ١١٠ في ١٢٠ دراغما (أي نحو ٢٧,٠٠٠ بيارده مربعة) ^(١)، وقيل إن النساء شغلن مساحة أكبر من تلك التي شغلها الزجال، بيد أن العبّادي ما لبث أن أمر بالخروج من بغداد - مثله في ذلك مثل أسلافه - لكن السبب الموجب لعمله لم يكن متعلّفاً بالعقيدة، بل ببعض اجتهداته في العقيدة ^{(٢) (٣٧١-٣٧٢)}.

وشمل أبو الفتوح الغزالي (ت ٥٢٠هـ / ١١٢٦م) - وكان أحال للعالم المشهور [أبي حامد] الغزالي - كرسي الوعظ في المدرسة النّاجية - الموقوفة على الفقهاء الشافعية - وكرسيًا آخر للوعظ في رباط بهرور، ودعي مرة للوعظ في قصر السلطان السلخوني محمود (حكمه ٥١١-٥٢٥هـ / ١١١٨-١١٣١م)، فوجهه ألف دينار وفي طريقه خارجًا من القصر بعد أن ودّع السلطان، / استولى الواعظ لنفسه على ^(٤) ١٩٩١ فرس أصيلة قد زينت بمختلف أنواع الزينة. ولما أحيط السلطان علمًا بسلكه الغريب لم يتعرّض له، بل تركه يمضي إلى حال سبيله دون مضايقة ^{(٥) (٣٧١-٣٧٢)}.

لم يتسبب العبّادي، وكذلك أبو الفتوح الغزالي، في وقوع أية اضطرابات في بغداد، كما جرت بذلك عادة أسلافهما من الوعّاظ. وربما كان الاضطراب الأخير قد وقع بسبب نجل الأوّل منهما، أعني أبا منصور العبّادي. شغل أبو منصور - أمّوة بوالده - كرسي الأساتذة الزائرين للوعظ في المدرسة النظامية، وكذلك كرسيًا آخر في جامع القصر. واندلع الاضطراب عندما أصرّ أبو منصور في عام ٥٤٦هـ / ١١٥١ - ١١٥٢م، على الوعظ في جامع المنصور، وكان هذا الجامع معقلًا لأهل الحديث. وكان عليه أن يرافق نقيب الهاشميين إلى هناك، وسلّ الحرامس الموكّلون بحراستهما السيوف حمايةً للواعظ. وما أن شرع الواعظ فيلقاء خطبة وعظه حتى هاج الناس

(أ) نحو ١٤ كم. (المترجم)

(ب) ذكر ابن الجوزي أنّ العبّادي أفتى بحوار الزّبا وبيع الغراضه، فأمر بالخروج من بغداد. (المترجم)

(ج) ليس لسلطان، بس إنّ أبا الفتوح الغزالي رأى فرس الورير وقد زينت بمركب ذهب، وعليها شتى أنواع الزينة، فركبها وخرج بها، فأبلغ الوزير بهذا، فقال: لا يتعرّض له أحد ولا يُعاد إليّ الفرس.

(المترجم)

وما خُوا، وساد هرجٌ ومرجٌ، لكهم سرعان ما هداوا ولم يطل الواعظ في وعظه وغادر إلى حيث تلعبه الخُرَّاس مأمته. وأصاب المؤرخ الذي أزع تلك الحادثة قوله «وقد طار لثه»^(٢٧١). ويبدو أن ذلك الاضطراب قد اندلع لمجرد أن العنادي كان أشعرياً شافعيّاً، لا بسبب محتوى خطبة وعظه، والتي تجنب فيها استمداء الجمهور من أهل الحديث بلا أدنى شك.

وقد حفظ ابن الجوزي لنا شذرة من يوميات ابن عقيل المفقودة. وتلقي تلك الشذرة أضواء مثيرة للفضول حول استخدام أهل العقل للوعظ في الدعاية المضادة لأهل الحديث في بغداد. فكانوا يفترون - في أثناء وعظهم على مذهبهم الأشعري - على الحنابلة من أهل الحديث، فيرمونهم بنشر الكفر. وهو ذا ما قال ابن الجوزي إنه قرأه بخط يد ابن عقيل^(٢٧٢):

«لما أنقذ نظام الملك بابي نصر ابن القشيري (إلى بغداد) تكلم بمذهب أبي الحسن (الأشعري)، فقاتلوه بأسخف كلام على الشس العوام، فضر لهم هُينة»^(٢)، ثم أنقذ البكري سفيهاً طرقيّاً شاهد أحواله الإلحاد، فحكى عن الحنابلة ما لا يلين بالله سبحانه، فأغرى بشتيمهم، وقال: «هؤلاء يقولون لله ذكراً، فرماة الله في ذلك العضو بالخبيث فمات»^(٢٧٣).

ومن ثم يبدو أن الله جترداً على الأرض، قد سلطوا على الكسري فزموه بمرض أصاب منه مقتلاً، فعبّل به إلى حتفه.

ثامناً: كرسيان حنبلان مدرسيان للوعظ في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي

كان القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي هو قرن الحنابلة بامتياز، فقد وجدوا طريقهم إلى المناصب العليا / في الدولة من خلال فن الوعظ. لقد هيمن ابن الجوزي على هذا القرن بوصفه شيخاً للفقهاء الحنبلية، مع كراسي أستاذية في هذا المجال في خمس كليات -مدارس، وكذلك بوصفه عالماً في الوعظ المدرسي.

(١) كذا في المُتَمَطِّم لابن الجوزي، ولعله أراد هُينةً، والهينة: القدر اليسير من الوقت. (المترجم)

وفي سنة هـ ٥٦٠ م كان ابن هبيرة وابن بوس هـ أول من تولى الوراثة من الحاشية. وفاق الأول الأخير شهرة.

أما ابن هبيرة (ب ٥٦٠ هـ / ١١٦٥ م) فقد قدم إلى بغداد شائماً، حيث تعود أصوله إلى مدينة دور^(١). ودرس الفقه على المذهب الحنبلية على أبي بكر الذبوري (ت ٥٣٢ هـ / ١١٣٨ م)، وتابع دراسة الأدب على الحواليقي. ودرس في الواعظ في صباحه على الواعظ والزاهد محمد بن يحيى الزبيدي (ت ٥٥٥ هـ / ١١٦٠ م)^(٢). والذي أنقش على يده عددًا من المصنفات الأدبية. وبعد أن قضى مدة متدرباً في ديوان الإنشاء، عُيِّنَ المفتي قِيَمًا على إحدى المكتبات، ثم عُيِّنَ كاتباً في ديوان الخراج، وأخيراً استوزره في عام ٥٤٤ هـ / ١١٤٩ - ١١٥٠ م)، وسقط أثمة كبيرة، وخلف عليه ولقبه^(٣). وشغل ابن هبيرة هذا المنصب ستة عشر عامًا انتهت باعتياله^(٤).

كان بلاط هذا الوزير ملتقى للعلماء والفقهاء الأدياء. وبلغ من قوته ونفوذه أنه قيل: إن الشعراء أشدوه مادحين نحو مئتي ألف قصيدة جمعت معاً في عدد من الدواوين. وكان الوزير نفسه يقرض الشعر، واستشهد من ترجماله بشذرات من شعره. كما صنف الكتب في حقل العلوم الدينية وفنون الأدب. ووقع أحد مصنفاته، وهو كتابه المسمى الإفصاح عن معاني الضحاح، في عشرة مجلدات، تناول فيها متون الحديث النبوية الشهيرة التي توفّر البخاري ومسلم على جمعها. وله مصنفات أخر في حقول النحو واللغة والعروض. وصنف في النحو كتاباً أسماه المقنن، وهو الكتاب الذي شرّحه الأديب الحنبلي ابن الخشاب في أربعة مجلدات^(٥).

وأطلق ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ / ١٢٠٠ م) العنان لذكراته، فتذكر كيف حمل صغيراً إلى مجلس شيخه في الحديث أبي القاسم الهروي (ت ٥٢٧ هـ / ١١٣٢ - ١١٣٣ م) في

(١) ذكر ابن خلكان أن أصل ابن هبيرة من قرية من بلاد العراق تُعرف بقرية بني أوتر من أعمال دُجَيل. وهي دور عرمانيا، وعرفت بـ «دور» اختصاراً. (المترجم)

(ب) كان لقبه «هون الدين». (المترجم)

(ج) قيل: إن طبيًا له سقاء شامًا، ثم ما لبث هذا الطبيب أن مات مسمومًا، فسمع يقول: «تقريب مقيت». (المترجم)

عام (٥٢٠هـ / ١١٢٦م)^(٣٨١)، وكيف علمه هذا الشرح بصع كلمات في الوعظ وهي خطبة الوداع التي رُفِعَ بها هذا الراعظ أهل بعداده، طلب الشيخ من الشات ابن الجوزي أن يرفقي منبره ويلقي حُطّة كان قد حفظها عن طهر قلب، أمام جمهور قُدِّرَ بنحو خمسين ألف شخص. ثم لم يلبث ابن الجوزي أن أصبح فيما بعد صاحبًا (زميل دراسات عليا في اصطلاحاتنا المعاصرة) لأبي الحسن ابن الرّاغوني في الفقه وفنّ الوعظ المدرسي^(١).

وقيل: إن ابن الجوزي -الذي قال النسابة إنه ينحدر من ذرية أول الخلفاء الراشدين أبي بكر الصديق (خلافته: ١١-١٣هـ / ٦٣٢-٦٣٤م)- قد صُفِّعَ عدة مئات من المجلدات، وكتب يمتي مجلد يده وعده ابن كثير من علماء عصره في (١٩٣) فنّ الوعظ المدرسي، ألقى مواعظ البليغة بحضور الخلفاء والوزراء والملوك، / والأمراء والعلماء والزُّهاد. وهذا بالضبط هو ما كان عليه «المقام»، كما هو مبين في عيون الأخبار لابن قتيبة. وقيل إن جمهوره لم يقل أبدًا عن عشرة آلاف شخص، وربما وصل عددهم إلى مئة ألف أو يزيدون. ولما حضره الموت كان قد باهرز على التسعين من عمره، ودُفِنَ حيث دُفِنَ والده، في مقبرة باب حرب، على مقربة من قبر أحمد بن حنبل، مؤسس نقابة الفقه الحنبلية^(٣٨٢).

تابع أئمة الحنابلة من أمثال: أبي محمد التميمي وابن عقيل وجعفر السَّراج (٤١٧ أو ٤١٨-٥٠٠هـ / ١٠٢٦ أو ١٠٢٧-١١٠٦م) دراسة الأدب في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي^(٣٨٣). وعلى مدار القرنين التاليين، جمع عدد كبير من الفقهاء الحنابلة بين فنّ الوعظ المدرسي وبين السعي الجاد نحو التَّحصيل في فنون الأدب. ويغضُّ ذيل ابن رجب [على طبقات الحنابلة] تراجم أولئك الفقهاء.

(١) قال ابن الجوزي

«وفي هذه السنة [يعني سنة (٥٢٠هـ / ١١٢٦م)] حُجِّلَتْ إلى أبي القاسم علي بن نعلس القنوي، وأنا صغير السن، فلقنني كلمات من الوعظ، والتبسي قميضًا من الفُوط، ثم جلس لوداع أهل بعداده عند لُشُور مستبداً إلى الرباط الذي في آخر الحلقة، ورفأني إلى المنبر فأوردت الكلمات، وحُزِرَ الجمع يومئذ فكانوا نحو خمسين ألفاً.
(المترجم)

الباب الخامس

التدريس: منهج التعليم

الفصل الأول الحفظ



/ لِمِبِ الحفظ دورًا حاسمًا في عملية التعلُّم؛ إذ كان أداة في خدمة التزعة (٢٠٢) الإنسانية، كما كان كذلك في خدمة المدرسية^(١). وانطوى ذلك احفظ على كميات كبيرة من المواد، واستيعابها، ومراجعتها مرارًا وتكرارًا على امتداد فترات زمنية متقاربة. لقد كان الحفظ -ببساطة- سمة عامة أهل العلم، كالمحدثين واللُّغويين على سبيل المثال، متى تعلَّق الأمر بمجرّد النُّقل والزَّواية. وفوق هذا المستوى الأولي، استهدف الإنساني -مثله في ذلك مثل نظيره المدرسي- المستوى الأعلى المتمثل في المحاكاة والمضاهاة. وتطلَّب الطريق المؤدِّي إلى الإبداع الانتقال من الزَّواية المجرّدة، إلى مرحلة فهم المواد المحفوظة، أو بقطعة أخرى: «الدَّراية». وأخيرًا، الاجتهاد الحُلّاق المؤدِّي إلى تكوين الأفكار الدَّاتية، وبكلمات المرء الحاضرة، وبأسلوبه الجَزَل، معبرًا عنها بعبارة لا تعرّزها الفصاحة.

أولاً: القدرة على الحفظ

قال الشعبي بشأن كمِّ المواد التي كان قد حفظها -وهو قول يعرّزه التواضع:-
«ولقد سيئت من العلم ما لو حفظه رجلٌ لكان به عالماً»^(١). ولَمَّا مات خففت
الأحمر رثاء بعض النَّاس بهذه الأبيات: [مشطور الرُّجَز]

(١) وثق مقدسي مقولة الشعبي من عيون الأبناء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة على النحو الذي تجد، في الحاشية الثانية من حواشي الباب الخامس. لكنها ليست فيه، بل تجد هذه المقولة على لسان الشعبي في الخطيب العدادي، تاريخ بغداد (شجرة بشار عواد معروف)، ٧٠٣ (المنرحم)

كان مستفد من الحرف
أودى جميع العلم مد أودى حلف
من لا يُعَدُّ العلم إلا ما عرف
فليدُم من العيالم الخُصِف
كُنَّا إذا نشاء مه بعرف
رواية لا تُحْتَنى من الصُخف^(١)

وكان خلف^(٢) يحفظ أربعين ألف بيت من المقطعات، سوى ما لا يحصيه العدد من القصائد التي قيلت في الجاهلية وأبيات العريب، لقيمتها بوصفها شواهد واضحات في النحو^(٣). وذكر الأصمعي ستة علماء في أساط الفاضل العربية، وكانوا كلهم أميين، يحفظون مواضع الصُخمة عن ظهر قلب^(٤). وأنشد البكري شعرا لنيف ومبشرين شاعرا كانت أسماؤهم كلهم تبدأ بـ «عمر»^(٥)، بينما لم يتذكر الأصمعي وخلف^(٦) [الأحمر] مئا إلا نحو ثلاثين منهم فحسب^(٧). وعلى صعيد آخر، نُقل عن الأصمعي قوله: إنه يحفظ عشرة آلاف أرجوزة^(٨)، تزيد بعضها على مئة بيت^(٩). ولقب المازني بـ «الصندوق»، في إشارة إلى قوة حافظته بوصفها مستودعا للكتب والمواد الغنية بالفوائد اللغوية^(١٠).

وطبيب من أبي مخلم السعدي (ت ٢٤٥هـ / ٨٥٩-٨٦٠م) - بعد أن فرغ من شرح معنى كلمة غرية للخليفة الواصل - أن يأتي بشواهد واضحة تؤيد هذا المعنى الذي ذكره، فاستشهد بمئة بيت لجسم غفير من الشعراء العرب الأول^(١١). ومن

(١) حل مقدسي أبيات الحسن البصري، في رثاء خلف الأحمر، نثرا إنجليزيا بديعا، ولكن لم يكن هناك بد من إيراد الأبيات العربية الأصلية بطبيعة الحال. وما شرح لغريها: القليد: البئر العذبة الماء. الميالم: جمع غيلم أي البئر الكبيرة. الخُصِف: جمع أخسيفة، وهي البئر التي خُبرت في حجارة مبعث بماء كثير لا ينقطع. (المترجم).

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، وإنما اختلط الأمر على مقدسي لنشابه اللقب، فتسب ما وصف به علي ابن الحسن الأحمر (وكان مؤدبا للأمين) إلى خلف الأحمر. انظر: القفطي، إنباء الرواة، (نشرة محمد أبو الفصل إبراهيم) ٣١٤:٢. (المترجم)

(ج) كد في الأصل الإنجليزي، وهي عند الزبدي: «أربعة عشر ألف أرجوزة». انظر: طبقات النحويين واللغويين، ١٦٩. وعند القفطي: ستة عشر ألف أرجوزة، انظر: إنباء الرواة، ١٩٨:٢. (المترجم)

المعروف أن أبا بكر / الأبياري قد أملى من حافظته عددًا كبيرًا من الثعاني، باهرت (١٠٠٢) في مجموعها عدة آلاف ورقة، في اللغة والنحو والشعر وتفسير القرآن، وكان يحفظ مئة وعشرين تفسيرًا للقرآن بأسانيد^(١). أما أبو رياشي القيسي (ت ٣٥٠هـ / ٩٦١م - ٩٦٢م) - وكان من أهل اليمامة الواقعة بهضاب نجد - فقيل: إنه كان يحفظ خمسة آلاف ورقة من اللغة، وعشرة آلاف بيت من الشعر. وكان لشعر الذي جازت به قريحته أشبه شيء بأشعار العرب في الجاهلية^(٢). وأكمل الفيلسوف ابن سينا تأليف عدة كتب من كتابه الكبير المسمى كتاب الشفاء من حافظته بالكلية، وفقًا لرواية عن تلميذه الجوزجاني^(٣).

ومن المعروف أن الشاعر الضربير [أبا العلاء] المعري لم يكن لينسى شيئًا مرّ بسمعه قط. واتفق أن فقد أحدهم كل أمل في التعرف على ماهية كتاب في اللغة كان بحوزته، ناهيك عن وقوفه على هوية مؤلفه؛ إذ كانت ظهيرة^(٤) الكتاب مفقودة، وكذلك بعض أوراقه الأولى؛ فاقترح رجل على مالك هذا الكتاب أن يعرضه على المعري فربما عرّفه. فلما سمع المعري مقطعا منه قرئ عليه، أوقف المعري مالك الكتاب على أن هذا الكتاب هو كتاب ديوان الأدب لإسحاق بن إبراهيم الفارابي (ت نحو ٣٥٠هـ / ٩٦١م)، ثم شرع بعد ذلك في إملاء الأوراق المفقودة منه على مالكه^(٥).

ودكر الحميدي (ت ٤٨٨هـ / ١٠٩٥م) - في خطبة كتابه بحذوة المفتيس، وهو كتاب في تراجم أعلام الأندلس - أنه وضع مصنفه بأكمله من حفظه في بغداد، بعيدًا عن مكتبته^(٦). وقيل إن ابن الفحام الصقلي (ت ٥١٦هـ / ١١٢٢م) ب، الذي درس علوم القرآن في مصر بست سنوات، كان يحفظ قراءات القرآن المختلفة كما يحفظ غيره القرآن^(٧). وقيل عن الفهري (ت ٥٨٦هـ / ١١٩٠م) ج - وكان من أهل إشبيلية -

(أ) الظهيرة هي صفحة العنوان في المخطوطات القديمة ومن المعترض أن تحتوي على عنوان الكتاب، واسم مؤلفه، وقود التملك والوقف (إن وجدت)، وهي شرح كيفية استعمال الكتاب من يد إلى يد، من ثمن عن ثمن الكتاب أحيانًا (المترجم)

(ب) أبو القاسم عبد الرحمن بن عتيق بن حلف ترجمته في سير أعلام النبلاء، ١٩: ٢٨٧. (المترجم)

(ج) أبو بكر محمد بن عبد الله بن يحيى بن فرح الفهري. ترجمته في الذيل والتكملة لكتاتبي الموصون والفضلة، (نشرة دار الغرب الإسلامي)، ٤: ٣٥٣-٣٥٦. (المترجم)

إنه ما طالع شيئاً إلا حفظه، ولا حفظ شيئاً فنبه^(١). أما الشاعر اس عيسى، فكان يحفظ كتاب الجُمهرة لابن ثريد في اللغة. وهو نفسه، أي ابن عيسى، الشاعر الذي ذكرناه آنفاً، والذي نفاه صلاح الدين من دمشق بسبب غلوّه في هجاء عدد من الوجهاء في قصيدة له أسماها مقراض الأهراس^(٢). وأرسله الملك المعظم [تورانشاه] باليمن (حكمه: ٥٦٩-٥٧٧هـ / ١١٧٤-١١٨١م)^(٣) إلى إربل سفيراً له، حيث التقى ابن خَلْكَان ثمة^(٤).

ثانياً: الذاكرة النشطة

يُفَضِّح لنا جلّياً من خلال الأمثلة السابقة - حتى بعد التفاضي عمّا شأنها من مبالغات - أن ممارسة حفظ أشعار القدماء، والفوائد اللغوية والأدبية الأخرى ظَلَّت على مرّ القرون مرآة ذا أهمية قصوى للأديب. وأشار ضياء الدين ابن الأثير في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي إلى أهمية الحفظ، وإلى الحاجة إلى ترتيب المواد في الذاكرة بحيث يكون المرء قادراً - متى مسّت حاجته - على استدعاء العناصر الضرورية منها من فوره^(٥). ولم يكن من الممكن تحقيق ذلك الاسترجاع، إلا من خلال ممارسة الحفظ وتكراره دورياً / وذلك لضمان أن المواد المحفوظة قد استقرّت في طيات ذاكرة نشطة، وأنها تسترجع بيسر متى مسّت حاجة صاحبه إليها.

ثالثاً: القدرة على الحفظ

قيل: إن المحدث قَتَادَةَ [بن دُعَامَةَ] السُّدُوسِي لم يُضْطَرْ قطُّ إلى مطالبة رَاوٍ أن يُعيد روايته عليه، وأنه لم يسمَعْ شيئاً إلا وعاء وحفظه. ووصفه شيخه ابن سيرين بأنّه كان أَحْفَظُ النَّاسِ^(٦). وقيل عن يونس بن حبيب الصَّبَّي:

«مثل يونس كمثل كُوْز ضَبَّيْ الرَّأْس، لا يدْخُلُه شيءٌ إلا بَغْسَر؛ فإذا دَخَلَه

لم يَخْرُج منه. يعني لا ينْسَى»^(٧).

(أ) عنه، انظر ما تقدّم، ص ٣٢٥. (لمترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي، والصواب الملك المعظم شرف الدين عيسى صاحب دمشق. (المترجم)

وقال هناد بن الشري - وكان شبيخاً للطبري وعاصر العراء - في معرض حديثه عن قدرة العراء على الحفظ استغنياً:

«كان العراء يطوف معاً على الشيوخ، فما رايناه أثبت سوداء في بياضه قط، لكنه إذا مر حديث فيه شيء من التفسير أو متعلق بشيء من اللغة، قال للشيخ: «أعده علي»، وطناً أنه كان يحفظ ما يحتاج إليه»^(١).

وجمع [أبو موسى] الهواري الأندلسي - عند عودته من رحلته إلى المشرق، حيث لقي هناك كبار العلماء، مثل: مالك والأصمعي وأبو زيد الأنصاري - فوائد ثمينة من أفواه عرب البادية، ثم كان أن عطيت مركبه قرب تدمير^(٢) ففقد دفاتره، فلما نزل بـ [استنجة]^(٣) لقيه العلماء هناك مهتئين له على سلامته، ومعزين له على فقد كتبه ودفاتره، فقال لهم: «إنه فقد دفاتره حقاً، إلا أنه على استعداد للجواب عما يعرض لهم من أسئلة»^(٤). وهذا إن أشار إلى شيء فإنما يشير إلى ممارسة حفظ المواد المجموعة قبل انتهاء الرحلة.

ومن بين الصفات التي كان الأصمعي يتحلّى بها أنه كان راوية ثقة في مسائل اللغة، سريع البديهة حاضر الرد عند الجواب، وكان ذهنه - الفائق في قدرته على الحفظ - قادراً على استدعاء ما حفظه من فوره. وروي - في سياق ترجمة له - أن هارون الرشيد - ذات أمسية - رأى نازاً على البعد، فطلب من الكسائي واليزيدي والأصمعي - وكان ثلاثهم برفقته - أن ينشدوه بعض الآيات التي تكون في مثل هذه المناسبة؛ إذ من المعروف أن العرب دأبوا على إضرام الثيران ليلاً لتوجيه المسافرين إلى ديارهم لضياقتهم. فلم يستطع الكسائي واليزيدي تذكر آيات تناسب الحال في التزو واللحظة؛ بيد أن الأصمعي فعل. فلما فرغ الأصمعي من إنشاده الرشيد، اعتذر الكسائي واليزيدي للخليفة بقولهما: «والله يا أمير المؤمنين، ما أنشدك شيئاً إلا وقد عرفناه، ولكنه أحضر ههنا مثلاً»^(٥).

وفي مناسبة أخرى، تلقى الحسن بن سهل - وكان وزير المأمون - في أثناء

(أ) بلدة تقع على حدود جيان، إلى الشرق من قرطبة بالأندلس. (المترجم)

(ب) بلدة على نهر غرناطة، تتاخم قرطبة، وبينهما ١٠ فراسخ. (المترجم)

استضافه مجلساً حضره عددٌ من الأدباء - وكان الأصمعي فيهم - حميس زينة لأصحاب الحاجات يلتصقون فيها المعونة من الوزير، فقرأ الوزير نصوصها بصوت مسموع ووقع للكاتب بدفع ما تبشر لأصحاب تلك الرقاع. ثم سرعان ما تبش لأهل المجلس أن الأصمعي قد حفظ نصوص أكثر / من أربعين رقعة منها، فلما استأذنه الوزير أن يعيدها عليه ^(٢٠٥).

وروي مؤرخ ^(ب) أن أبا محمّد السعدي استعار كتاباً في إحدى الليالي، ثم أعاده إلى صاحبه في صباح اليوم التالي وقد حفظه ^(٢١). ودأب أبو محمّد على حضور دروس شيوخه [سفيان] ابن عيينة. وذات يوم لحظ للشيخ أن السعدي سم يفتد منه شيئاً فسأل السعدي شيخه من أين علم هذا، فأجابه شيخه بأنه لا يراه يكتب شيئاً عنه، فأوضح السعدي لشيخه أنه يحفظ عنه، فلما اختبره الشيخ، قيل: إن السعدي أعاد عدداً من الدروس السابقة حرفاً بحرف (أو بتعبير المصادر: «على الوجه»). عندها ذكر الشيخ حديثاً نبوياً مفاده أنه يولد كل سبعين سنة شخص يحفظ كل ما تعلمه ^(ج). ثم رتب الشيخ على كتف تلميذه وقال: «أراك صاحب السبعين» ^(٢٢).

وذات يوم سأل الجاحظ صديقه المبرّد عما إذا كان يعرف بيتاً مماثل بيت إسماعيل بن القاسم - يعني أبا القتاهية - (ت نحو ١٧٨هـ / ٧٩٤م)، وسأله ذلك البيت. فأجابه المبرّد: «نعم»، وذكر بيتاً لا كثير عزّة، معناه الفكرة نفسها ^(٢٣).

(أ) ذكر القفطي أن الوزير الحسن بن سهل لم يكن هو من تحدّى الأصمعي، بل كان أبا عيينة مغمرب المثنى (ت ٢٠٩هـ / ٨٢٤م). انظر إتياء الزواة. (نشرة محمد أبو الفصل إبراهيم)، ١٢٦، ١٢٧. (المترجم)

(ب) الإيمامة إلى أبي فهد مؤرخ بن عمرو الشؤمي (المترجم)

(ج) الحديث للأزهري بسنده عن بكرمة عن ابن عباس، أن النبي ﷺ قال: «يولد في كل سبعين سنة من يحفظ كل شيء». (المترجم)

(د) وبيت أبي القتاهية الذي ساءه الجاحظ للمبرّد: [الطويل]

| | |
|--|-----------------------------|
| ولا خير قبيل لا يؤمن بمس | على دقات الدهر حين تنوب |
| أما بيت كثير الذي تمثّل به المبرّد: [الطويل] | |
| وقلت لها يا عزّة، كل مصيبة | إذا وُطئت يومئذها النفس ذلت |

(المترجم)

وعُبر القاضي والشاعر والنحوي والمؤرخ وكيع (ت ٣٠٦هـ/ ٩١٨م)^(١)، عن أهمية الحفظ والذاكرة بوصفها أداة من أدوات التعلم: [الطويل]

إذا ما عدت طلبة العلم تبغني من العلم يوماً ما يُعَلِّدُ في الكتُب
غدوت بنشيمٍ وجدٍ عليهم ومحرتي أدبي ودفتزها قلبي^(٢)

وطلب من طالب في مكتب حمدون النحوي الأندلسي (ت ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م)^(٣)، إعادة كتاب كان قد استعاره، ولم تُنح له فرصة الإفادة منه. فطلب مساعد حمدون -وكان ضريباً^(٤)- من ذلك الطالب أن يقرأ عليه الكتاب مرتين، فلما فعل قال له ذلك المساعد الضريب: «متى شئت فتعال حتى أُمليه عليك»^(٥).

وحرت عادة اللغوي والشاعر ابن دُرَيْد^(٦)، في دراسة دواوين الشعراء في الجاهلية، أن يحفظ كل ديوان بمجرد انتهائه من دراسته وفي صباه، جاء له عمه بمؤدّب^(٧)، وذات يوم بينما كان يدرس إحدى قصائد الحارث بن جَلْزَة (ت نحو ٥٠ قبل الهجرة/ ٥٧٠م)^(٨)، وعده عمه بجائزة إن هو أتَمَّ حفظ تلك القصيدة، ثم تركه وذهب -رُفقة المؤدّب- لتناول طعام القِشَاء على العادة. فلما عاد المؤدّب ليكمل تدريس القصيدة لابن دُرَيْد، وجَد الضبي قد حَفِظ ديوان الحارث بأكمله^(٩). وجرت عادة الشاعر الضريب [أبي العلاء] المَعْرِي أن يُقرئ طلابه كُتُباً في الشعر واللغة؛ وقيل: إنه ما نسي شيئاً سمعه قط^(١٠).

-
- (أ) محمد بن خلف بن حيَّان بن صدقة الضبي القاضي المعروف بوكيع. ترجمته في: القفطي، إنباء الرواة، (نشرة محمّد أبو الفضل إبراهيم)، ١٢٤: ٣. (المترجم)
- (ب) هو محمّد بن إسماعيل أبو عبد الله القُيْرَوَانِي المغربي الإبريني. ترجمته في: القفطي، إنباء الرواة، (نشرة محمّد أبو الفضل إبراهيم)، ٣٦٧: ١. (المترجم)
- (ج) هو أبو محمّد عبد الله بن محمود المكفوف الحوي. ترجمته في: الزَّيْنِدِي، طبقات النحويين واللغويين، (نشرة محمّد أبو الفضل إبراهيم)، ٢٣٦. (المترجم)
- (د) أبو بكر محمّد بن الحسن بن دُرَيْد بن عتاهية الأردني الدُّوسِي. ترجمته في: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (نشرة بشار عؤاد معروف)، ٥٩٤: ٢. (المترجم)
- (هـ) هو سعيد بن هارون، أبو عثمان الأُسْطَانْدَانِي. ترجمته في: معجم الأدباء، (نشرة إحسان عباس)، ١٣٧٦: ٣. (المترجم)

رابعاً: الرواية والدراية

لَمَّا سُئِلَ الْكِسَائِيُّ عَنِ الْفُرَّاءِ أَوْ الْأَحْمَرِ^(١٣٥) - وَكَانَ الْأَخِيرَ كَاتِبَ الْكِسَائِيِّ، وَبِهِ [٢٠٦] وَبَيْنَ الْفُرَّاءِ مِاقِسَةٌ - أَيُّهُمَا أَكْثَرُ عِلْمًا، قِيلَ: إِنَّ الْكِسَائِيَّ رَذٌ قَائِلًا: إِنَّ الْأَحْمَرَ / أَحْفَظَ مِنَ الْفُرَّاءِ، لَكِنْ عَقَلَ الْفُرَّاءُ أَرْجَحَ وَأَكْثَرَ تَمَيُّزًا وَفَهْمًا^(٣٦). وَرَوَى الْقِفْطِيُّ نَبَأَ حَاشِيَةٍ رَأَاهَا عَلَى إِحْدَى نُسخِ كِتَابِ إِصْلَاحِ الْمَنْطِقِ^(٣٧)، فَقُطِبَ - أَعْيَى الْقِفْطِيُّ - أَنَّ كَاتِبَهَا كَانَ أَحَدَ طُلَّابِ [أَبِي الْعَلَاءِ] الْمَعْرِيِّ. وَمَعَادُ تِلْكَ الْحَاشِيَةِ أَنَّ اشْتِرَافِيَّيَ قَرَأَ هَذَا الْكِتَابَ عَلَى الْمَعْرِيِّ وَطَالَبَهُ بِمَنْدِهِ فِي رَوَايَتِهِ، يَعْنِي سِلْسِلَةَ الرُّوَاةِ الْمَجَازِينَ بِرَوَايَةِ الْكِتَابِ بِدَوْنِهِ مِنَ الْمَعْرِيِّ وَانْتِهَاءَ بِمُصَنَّفِ الْكِتَابِ. وَسَبَقَ لَنَا أَنْ ذَكَرْنَا الْجَوَابَ الْمَشْهُورَ لِلْمَعْرِيِّ:

«إِنْ أَرَدْتَ الدَّرَايَةَ فَخُذْ عَنِّي وَلَا تَتَعَدَّ، وَإِنْ قَصَدْتَ الزُّوَايَةَ فَفَعَلِكْ بِمَا عِنْدَ غَيْرِي».

وَاسْتَشْمَرَ الْقِفْطِيُّ ضَرُورَةَ شَرْحِ جَوَابِ الْمَعْرِيِّ. بَيِّنُ أَنَّهُ إِنَّمَا لَمْ يُحَسِّنِ الْفَهْمَ عَنِ الْمَعْرِيِّ، أَوْ بِالْأُخْرَى: سَعَى لِتَسْوِيفِ الْجَوَابِ بِحَيْثُ يُمْكِنُ أَنْ يُظْهِرَ بَيَسَاطَةَ إِزْدِرَاءِ الْمَعْرِيِّ لِلزُّوَايَةِ الْمُوثِقَةِ، فَأَرْدَفَ قَائِلًا:

«وَهَذَا الْقَوْلُ مِنْ أَبِي الْعَلَاءِ يُشِيرُ أَنَّهُ قَدْ وَجَدَ مِنْ نَفْسِهِ قُوَّةً عَلَى تَصْحِيحِ اللَّغَةِ، كَمَا وَجَدَهَا ابْنُ السَّكَيْتِ مُصَنَّفَ الْإِصْلَاحِ، وَرَبَّمَا أَحْسَنَ مِنْ نَفْسِهِ أَوْفَرَ مِنْ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ ابْنَ السَّكَيْتِ لَمْ يُصَادَفِ اللَّغَةَ مَنْقُحَةً مُؤَلَّفَةً، قَدْ تَدَاوَلَهَا الْعُلَمَاءُ قَبْلَهُ، وَصُفِّقُوا فِيهَا وَأَكْثَرُوا، كَمَا وَجَدَهَا أَبُو الْعَلَاءِ فِي زَمَانِهِ»^(٣٨).

ضَاقَ الْمَعْرِيُّ بِالزُّوَايَةِ ذُرْعًا؛ أَوْ بِالْأُخْرَى: مَالَ إِلَى الدَّرَايَةِ. لَكِنْ هَذَا لَا يَعْنِي قَطُّ أَنَّهُ كَانَ يَزْدَرِي الْحِفْظَ بِوَصْفِهِ أَدَاةً لِلتَّعَلُّمِ. لَقَدْ فَقَدَ الْمَعْرِيُّ بَصَرَهُ فِي شَرْحِ صِبَاهٍ، وَمِنْ ثَمَّ وَسَّعَ حَافِظَتَهُ مَعَ قُدْرَةِ هَائِلَةٍ عَلَى حِفْظِ كُلِّ مَا يَنْتَاهِي إِلَى مَسَامِعِهِ.

وَنُسِبَ لِلْحَسَنِ ابْنِ ذِي الثُّنُونِ الشَّجَرِيِّ (ت ٥٤٥هـ / ١١٥٠-١١٥١م) قَوْلُهُ:

(١) عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ الْأَحْمَرِ. تَرْجَمَتْهُ ي. مَعْجَمُ الْأَدَبَاءِ (نَشْرَةُ إِحْسَانِ عِبَّاسٍ)، ١٦٧٠٤. (الْمُتْرَجِمُ)

«إذا لم تُعد الشيء حمسين مرة لم يستقر»^(٢٠). كان التكرار - بوصفه عاملاً مساعداً على الحفظ - يتم عادة في تلاوة القرآن. وكان أبو بكر بن عياش (ت ١٧٣هـ / ٧٨٩م، أو ١٤٥هـ / ٧٦٢م) عالماً كوفيًا مشهورًا في علوم القرآن، ولما حضره الموت سأل أخته عن سبب نكاتها، فأجابته: إنه الفراق. فقال لها:

«انظري إلى تلك الزاوية، فلأن أحاك ختم فيها القرآن ثمان عشرة ألف

ختمة»^(٢١).

كان الحفظ هو كل ما كان المرء في حاجة إليه لاستدعاء الأثر الذي تحمله عن الأجيال السابقة من العرب الأوائل عمر العصور، بما في ذلك الكتاب والسنة وسائر المعارف الدينية الأخرى. لقد كانت السنوات الطوال والمراجعة الدائمة للمواد ضرورية لسجاح مساعي العالم-الأديب في جعل ذلك الأثر ملكًا له. ولما تناول ت. س. إليوت (T. S. Eliot)، الحديث عن «الأثر» في كتابه قضايا مختارة (*Selected Essays*) قال ما نصّه: «لا يُورث، فإن أردته، فعليك أن تبذل جهدًا عظيمًا»^(٢٢). وعبر أبو حامد الغرناطي الأندلسي (ت ٥٦٥هـ / ١١٦٩-١٠٧٠م)، وكان من أهل غرناطة، عن الفكرة نفسها في بيتي شعر وجههما للشباب في عصره:

[البيط]

/ العلم في القلب ليس العلم في الكتب فلا تكن مغرمًا باللهر واللعب [٢٠-٧]
فاحفظه وافهمه واعلم كي تفوز به فالعلم لا يُجتنى إلا مع التعب^(٢٣)

خامسًا: من الحفظ إلى الإبداع

كان ثمة شعورٌ أن الإبداع في الكتابة، شعرًا كان أو نثرًا، اتبقت - إلى جانب عوامل أخرى - من المعرفة بأفضل النماذج من كتابات القدماء، وحفظ أعمالهم إلى حد جعلها ملكًا للمرء، بحيث يمكنه تطوير القدرة على إعادة إنتاجها بلغة جيزة بليغة، وهو ما مكن المرء من الانتقال من مجرد الحفظ إلى الإبداع، من خلال مراحل

وسيلة من التقليد والمضاهاة^(١) فنقل عن التلويحي (ت ٤٤٢ هـ / ١٠٥٠ م، أو ٤٤٣ هـ) قوله، وقول معاصريه من شيوخ دمشق.

ومن حفظ للمطالين أربعين قصيدة، ولم يقل الشعر، فهو حمّاز في صلاح إسماعيل^(٢).

سادساً: نقد الاعتماد على الكتب

كان الصولي أحد الاستثناءات من عادة الحفظ. وقد رتب مكتبته وفقاً للموضوع، وكان لكل موضوع لون خاص به. ولما كان يعتمد على مكتبته أكثر من اعتماده على حافظته، فقد أخذ عليه حاجته إلى الرجوع إلى الكتب للإجابة عن سؤاله، أو لشرح مسألة معقدة^(٣) (١٤٤) (ب).

سابعاً: مركبة الحفظ في النزعة الإنسانية وفي المدرسية

يتضح من الملحوظات السابقة أن عادة الحفظ كانت مطبوعة في الذهن منذ نعومة الأظفار، على جميع مستويات التعلم، كما كانت شائعة في جميع المجالات. وكان فن الكتابة الأدبية مُشرباً بها، كما كان فن المناظرة المدرسية قريباً من ذلك. وهذا يعني أن كلاً من النزعة الإنسانية والمدرسية استندتا إلى القدرة على حفظ مواد هائلة، مصنفة ومرتبّة، والاحتفاظ بها في طيات الذاكرة لتمكين أصحابها المهرة - في لحظة الحاجة إلى تلك المادة - من استرجاعها على الفور. وقال ضياء الدين ابن الأثير - في إرشاداته - مناشداً الشاعر والكاتب المبتدئ:

(أ) تملك هذا لشعور نفسه عدد من فحول الشعراء، فأتشد كعب بن زهير ابن أبي سلمى: [الحبيب]

ما أزلنا نقول إلا زجيماً ومُعاداً من قولنا مكروراً

(المترجم).

(ب) قال القفطي:

«قال محمد بن العباس الحرّاز: حضرت الصولي، وقد روى حديث رسول الله ﷺ. من سام مصداً وأتبعه شيئاً من سؤال، فقال: وأتبعه شيئاً من سؤال، فقلت: أيها الشيخ اجعل التفتيش المشتين تحت الياء فوقها. فلم يعلم ما قصدت له. فقلت: إياها هو «يسأ» من سؤال. فراه على الصواب». (المترجم)

«هذا مما يدلُّ على الإكثار من المحفوظ واستحضاره عند الحاجة على الفور»^(١).

لكن هذه الخطوة كانت أولى الخطوات في العملية المؤدية إلى الإبداع في الكتابة (انظر الملحق الأول). وكان الاختلاف بين هذا الحفظ وبين مستوى الإبداع هو القدرة على تضم المواد المحفوظة، وإعادة إنتاجها بوصفها إبداعاً فردياً للمرة. وقد قال مونتيني (Montaigne)^(٢) لاحقاً: «إنَّ ما كان يحفظه هو ملكٌ له، وتمثِّل بالنَّحلة نَجْمُج الرِّيحِ من الزَّهور، ثُمَّ تُخْرِج العسل خاصَّتْها».

(١) ميشيل دي مونتس (Michel de Montaigne) (١٥٣٣-١٥٩٢م): أحد أهم المفكرين الفرنسيين في عصر النهضة الفرنسية؛ لإسهاماته الأدبية أو الفلسفية. يُعزى إليه تطوير شكل جديد من أشكال التعبير الأدبي في المقالة، حتى عُدَّ رائد المقالة الحديثة في أوروبا. وكان يقدِّ الكتاب الإغريق والرومان الكلاسيكيين في عاداتهم في وصف الحكم والأمثال في ثوب مسجوع، وأظهر تأثيراً كبيراً بكتابات أرسطو. وكان من سماته مرج الرؤية الفلسفية بالزوايا التاريخية والتشير. ويوصفه فيلسوفاً، اشتهر بتشكُّكه، وهي الصِّفة التي تركت أثراً كبيراً على الممارسة لمتأخرين، لا سيَّما ديكارت وباسكال (المترجم)

الفصل الثاني المذاكرة



{ ٢٠٨ }

/ أولاً: المذاكرة مناقشةً تعليمية

استعمل مصطلح «مذاكرة» بأكثر من معنى. وربما كان استعماله الأكثر شيوعاً -في حقل الأدب- بمعنى «المناقشة العلمية»، حيث تبادل أطراف تلك المحادثة معارفهم بما يعود عليهم بالمنفعة المتبادلة، وكذلك على المستمعين، إن كان ثم مستمعون لأطراف المذاكرة. وكان جامع البصرة يُفصّل بالخلقات الدراسية، وكان من بينها حلقة للخليل بن أحمد؛ حيث كان طلابه يتذكرون في دقيق مسائل النحو والشعر والعروض^(١٧). واستُخدمت المذاكرة أداة لتعلّم المروءات الأدبية وحفظها، والاحتفاظ بها حيّة في الذاكرة. وذكر ابن خلكان عدداً كبيراً من جلسات المذاكرة في مصنفه في تراجم الأعيان^(١٨).

ثانياً: المذاكرة اختباراً للمعرفة

استُخدمت المذاكرة أيضاً وسيلة لاختبار المتقدم لوظيفة ما، والوقوف على مدى إلمامه وعلمه. فقد كانت هناك طرق مختلفة اختبر بها المعلمون للوقوف على نصيب كلّ منهم من العلم؛ إذ قرّر الخليفة المهدي تعيين الكسائي مؤدّباً لولده هارون، عندما أخطأ مؤدّب ولده آنذاك في إجابته عن مسألة في النحو. وهكذا كان على المؤدّبين إثبات جدارتهم طيلة الوقت. وعيّن الخليفة الكسائي، الذي أجاب عن مسألة الخليفة على نحو صحيح، فحلّ من فوره محلّ شاغل تلك الوظيفة^(١٩).

وفرض الخليفة الواثق المارسي (ت ٢٤٨هـ / ٨٦٢م) في اختيار مؤذني أسان^(١) ولما كان المشوكل يبحث عن مؤذنين من... لفهم بأدب أسانته، ففرض الأمر في ذلك لأحد قواده وتدعى إيناخ التركي^(٢) الذي فوضه بدورته إلى كاتبه، الذي استدعى عددًا من الأدباء، وقال لهم «لو مدادوكم ونصا على موضعكم من العلم، ثم انمى إليهم بيتًا من الشعر وطالبهم بإعراب كلمة بعضها وردت فيه، ثم يفسر معنى الس وغير الشخص الذي أجاب إحاساب صحبته مؤذنا لأساء الخليفة»^(٣) وأمر الخليفة القائم^(٤) النحوي محمد بن هبة الله (ت ٤٧٧هـ / ١٠٨٤م) نفسه على أن يعميه مؤذبا لأبنائه. ودارت الأسئلة التي طرحها الخليفة على المؤذنين أولاً حول الغروض ودقيق مشكلاته، ثم تطرقت إلى النحو. ونسب القائم نسبه الاختار، وقد وجد المؤذنين «بحراً» للعلم^(٥).

[٢٠٩] / لكن مصطلح «المذاكرة» اتخذ أحياناً معنى المذاكرة، أو الجدول، ولا سيما عندما قام المتنافسون أنفسهم بعقد جلسات المذاكرة. فلما طلب الوزير عبيد الله بن سليمان من ثعلب أن يدرس ابنه، أتى ثعلب، فسأله ابن سليمان إرسال واحد من طلابه، فأرسل إليه ثعلب تلميذه هارون [ابن الحائك الضري]. وأحضر الوزير الرّجّاج، وكان الأخير تلميذاً للمبرّد - وكانت بينه وبين ثعلب منافسة^(٦) - وكان على كلا المرشحين الدّخول في مناظرة في النحو، حتى يتمكّن الوزير من الاختيار بينهما. ولما أظهر الرّجّاج تفوقاً على منافسه، عينه عبيد الله في الوظيفة وعزل هارون؛ نكابة في شيخه ثعلب^(٧).

كانت المذاكرة في الشعر أيضاً - وكان يُطلق عليها «المشاعرة» - مما يتنافس فيه الشاعر مع نظيره. فعلى سبيل المثال: كان أحدهما يُسمّى للآخر بيتاً يدور حول فكرة معيّنة، ويُطالبه ببيت آخر يتناول الفكرة نفسها، أو ربما أنشدته صدر بيت يحفظه عن غيره، أو نظمته بنفسه، في التّوّ واللّحظة، ومن ثمّ يُطالبه بعجز البيت من حفظه أو ارتجالاً، وما أشبه ذلك^(٨).

(١) إيناخ الخوري أو التركي: كان قائداً بارزاً من قوّاد الخليفة المعتصم بالله. (المترجم)

(٢) (خلافة: ٤٢٢-٤٦٧هـ / ١٠٣١-١٠٧٥م). (المترجم)

حدث هذا النوع من المذاكرة في كثير من الأحيان في قرون الأدب، ولا سيما في النحوي؛ إذ لقب الأمير أبو الحكم المنذر بن عبد الرحمن (من أهل القرون الزايع الهجري/ العاشر الميلادي)، وهو من ذرية أول الحلفاء الأمويين في الأندلس، «المذاكرة»؛ لأنه كلما صادف أحدا يعرفه، عرض عليه المذاكرة في باب من أبواب الإعراب^(١٥٠). ودفعت لجاهته المتأصلة فيه الأحرار إلى تحببه واعتماد ابن الأشقر (من أهل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) - وكان تلميذا للشريري - مذاكرة النحوي ابن الخشاب بانتظام على نحو يشبه المناظرة^(١٥١).

الفصل الثالث المنظرة



/ أولاً: المنظرة خلاف /

[٢٩٠]

روى المُبرِّد أن الأَخفش^(١) كان أَسَنُّ من سيبويه، وكان كلاهما طالبيس في مرحلة التحصيل في الوقت نفسه. ولَمَّا فاق سيبويه الأَخفش في العلم بالنحو، سعى الأَخفش إلى منظرة سيبويه، قائلاً:

- «إِنَّمَا نَظَرْتُكَ لَأَسْتَفِيدَ، لَا غَيْرَ».

فأجابته سيبويه:

- «أَتَرَانِي أَشْكُ فِي هَذَا؟»

وحَضَرَ عمرو بن مرزوق (ت ٢٢٣هـ / ٨٣٧م)^(ب) منظرة بين سيبويه والأَصمعي، فقال يونس [بن حبيب]: «الْحَقُّ مَعَ سِيبَوِيهِ، وَقَدْ غَلَبَ ذَا - يَعْنِي الْأَصْمَعِي - بِلِسَانِهِ»^(٥٧)، وفي المناظرات التي جرت بين ابن الأَعرابي، المتمكِّن من الإعراب، والأَصمعي المتمكِّن من الشَّعر، دأَب الأخير على استدراج الأول إلى مضامين الأشعار ومعانيها، ومن ثَمَّ استطاع التمكن من خُصمه^(٥٨).

(١) المسمَّى هنا هو الأَخفش الأكبر أبو الخطَّاب عبد الحميد بن عبد المجيد (ت ١٧٧هـ / ٧٣٩م)، وكان أَسَنُّ من سيبويه، ونقل عنه سيبويه في الكتاب. وثُمَّ الأَخفش الأوسط مسعود بن مسعدة البصري (ت ٢١٥هـ / ٨٣٠م)، أمَّا الأَخفش الأصغر فهو علي بن سليمان بن العِصْل (ت ٣٦٥هـ / ٩٢٧م) (المترجم)

(ب) هو أبو عثمان البصري الباهلي، مُسَيِّد البصرة. ترجمته في: سير أعلام النبلاء، ١٠: ١١٧. (المترجم)

ثانياً: الأسئلة مفتاح المعرفة

نمذ مفونة مكررة: «إنك لا تعرف خطأ معلّمك حتى نحلس عند غيره» وقد سب الجاحظ واس قبيبة هذا القول إلى أبوب اسحتاسي (ب ١٣١ هـ / ٧٤٨ م)^(١١٠)، سيما غزاه ابن عبد ربه لتلميد الشحتياني، الحلبي بن أحمد^(١١١). كما نقل عن الشحتياني قوله أيضاً: «لا يعرف الرّجل خطأ معلّمه حتى يسمع الاختلاف»^(١١٢) ونُسبت النصائح الثّالثة إلى الحلبي بن أحمد:

«إذ لم تُعلّم الناس نواتاً، فعلمهم ليدرس بتعليمهم ما عندك! ولا تنزع من يقرع السؤال فإنه يُنهنك على علم ما لم تعلم!»^(١١٣).

كما تُسبب إليه أيضاً قوله:

«العلوم أفعالٌ والسّؤالات مفتاحُها»^(١١٤).

ثالثاً: المناظرات المفتوحة على الموضوعات^(١)

كانت المناظرات غير المقيدة بموضوع بعينه في مختلف حقول المعرفة، تجري يوم الجمعة، وهو اليوم المقدّس عند المسلمين، في الحلقات الدّراسية التي عُقدت في الجوامع. وروى الأوارجي -وهو الكاتب المتصوّف الذي خلّد المتنبّي ذكره في قصيدة مدحه فيها^(١١٥) عن أحمد بن إسحاق البهلولي، قاضي الأنبار، [٢١١] (ت ٣١٨ هـ / ٩٣٠ م) أنّه زار بغداد، / بضجة أخيه، وطافاً معاً على حلقات العلم، فانتهى بهما طوافهما إلى إحدى الحلقات، حيث وجداً أحد العلماء -وكان يتلّهب ذكاءً- يستقبل القادمين عليه في مختلف حقول المعرفة، من علوم القرآن إلى النحو والغريب في اللغة ومعاني الشّعور. فلما استفسرا عنه من يكون هذا، قيل لهم، هذا

(أ) حرفياً في الأصل الإنجليزي: (*Quaestiones quodlibetales*)، وهو عنوان مصنف لـ جون د. سكوتس (John Duns Scotus) (١٢٦٦ - ١٣٠٨ م)، ويعني -حرفياً-: سئل ما بذا لك، أو قل: هداية

الخيارى. (المترجم)

(ب) انظر ما تقدّم، ص ٢٩٢. (المترجم)

ثعلب^{١٠٠} والخط ما أن هذا النوع من المناظرة، حيث «لا حدود ولا قيود» (No limits or barriers) جرى أنص في حفل الأدب وهو، حيث سم تناول عدد كبير من الموضوعات ووعت المناظرة عبر المقيدة موضوع عند الفهاء أو العلماء في حقول العلوم الذسة في مجال الفقه أو العقيدة، أو في كليهما معا على أن إسمه الزنبد في هذه المناظرات تمثلت في أن المسائل لم تكن مقيدة فقط بمجال اختصاص العالم المطالب بالجواب عنها

رابعاً: المناظرة وسيلة للترقى

عالمنا ما كان المبرّد وثعلب يتناظران بوصفهما أعظم عالمين في حفل الحوفي إياهما - وكانا يحضلمان. وكان المبرّد أكثر بلاغة في المناظرة من خصمه ومن ناحية أخرى، لم تكن البلاغة من شيم ثعلب، وكان مذهبه «مذهب معلّمي المكتب»، إلا أنه كان أرسخ قدماً في العلم^{١٠١}. وكان ثعلب أصنّ من المبرّد، فاعتاد الأخير مناظرة تلاميذ ثعلب، وذات مرة ناظره النحوي الضريس هارون ابن الحائك (ت نحو ٣٠٠هـ / ٩١٣م) - وكان يهودياً من الحيرة، وتلميذاً خادماً لثعلب - فقال له المبرّد:

«أراك فهمًا فلا تكابر».

(١) قال الزبيدي: قال الأوارجي الكاتب:

حدثت أبو جعفر أحمد بن إسحاق التهلوي القاصي الأسدي: أنه واحد التهلوي
دخل مدينة السلام في خمس وخمسين وميتين، فدارا على الحلق يوم الجمعة، فركب
على خفّة فيها رجلٌ يُلْهَث دكة، ويُجيب عن كلّ ما يُسأل عنه من مسائل القرآن
والنحو والقريب وأبيات المعاني، فقلنا: من هذا؟ فقالوا: أحمد بن يحيى ثعلب قنبا
محس كذلك؟ إذ ورد شيخٌ بتوقاً على عصى، فقال لأهل الخفّة: انمّوا فأفرخوا له
حتى جلس إلى جابه، ثم سألَه عن مسألة، فقال: قال أبو جعفر الرّؤاسي فيها كذا،
وقال أبو الحسن الكسائي فيها كذا، وقال الفراء فيها كذا، وقال هشامٌ فيها كذا، وتلت
كذلك. فقال له الشيخ: لست تراني أعتقد في هذه المسألة إلا خوابك، فالحمد لله الذي
يُلْقِي هذه المَثَلَةَ فيك. فقلنا: من هذا الشيخ؟ فقالوا: أستاذُ محدث بن قادم النحوي،
أستاذ ثعلب. هكذا روي: محدث بن قادم، وغيره يقول: أحمد بن عبد الله بن قادم.

انظر: الزبيدي، طبقات النحويين واللّغويين، (نشرة محدث أبو الفضل إبراهيم)، ١: ١٣٨. (المترجم)

- «يا أبا العباس، أدلّ جهدي في النحو، لأنه نُحِرنا ومعاشنا».

- «إذا كان نُحِرَكَ فكافِر إذا كابر»^(١٦٦).

كانت المناظرة -إذًا- أكثر وسائل التمدُّم فاعلية، بحيث يمكن أن تصل بالمرء إلى مكان ما تحت الشَّمس.

خامسًا: النظر في النحو

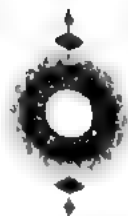
عُرِّزَت جوانب النظر في النحو في بعدد محاكاة للدراسات الفقهية -ولا سيما الجدل، وأصول الفقه- على نحو أكثر من خلال المناظرة. ولم يجر هذا التطور في الأندلس حتى عاد أحد النحويين الأندلسيين من رحلة له إلى المشرق، حيث أشار الزَّيْنُدي -في ثانيا حديثه عن النحوي محمَّد بن يحيى الزَّياحي- إلى أنَّ أساتذة النحو بالأندلس درَّسوا النحو أساسًا من خلال دراسة «العوامل»، ولم يكتروا بالتعقيدات النحوية والصَّرفية، حتى عاد الزَّياحي من رحلته إلى المشرق، حيث كان قد تمَّرس بالمناظرة والجدل. وأوضح الزَّياحي منهج المناظرة لأقرانه من الأندلسيين، موضِّحًا لهم كيف قام العلماء في المشرق بضقل هذا الفنَّ من جميع جوانبه، وكيف تطرَّقوا إلى تعقيدات النحو والصَّرف، وكيف ارتقوا من خلال المناظرة إلى قَمَّة الزَّياسة في مجالهم^(١٦٧). وهكذا انتقل النحو في أندلس القرون الوسطى في القرن الزَّابع الهجري/ العاشر الميلادي من مفهوم «العوامل» في النحو، إلى النظر في النحو^(١٦٨).

(١) قال الزَّيْنُدي:

«وعقد للمناظرة فيه مجلسا في كلِّ جمعة. ولم يكن عند مؤثبي العريية ولا عند غيرهم ممن عُني بالنحو كبير علم، حتى وُزِدَ محمَّد بن يحيى عليهم، وذلك أن المؤثبيين إنَّما كانوا يمانون إقامة الصُّاعَة في تلقين تلاميذهم العوامل وما شاكلها، وتقريب المعاني لهم في ذلك، ولم يأخذوا أنفسهم بعلم دقائق العريية وعوامضها، والاعتلال لمسائلها، ثمَّ كانوا لا ينظرون في إمالة ولا إعدام ولا نصريف ولا أبيية، ولا يُحيون في شيء منها، حتى نَجَّح لهم سبيل النظر، وأعلَّمتهم بما عليه أهل هذا الشأن في المشرق، من استقصاء الفنَّ بوجوه، واستيفائه على حُدوده، وإنَّهم بذلك استحقُّوا اسم الزَّياسة».

انظر: الزَّيْنُدي، طبقات النُّحويين والنُّقويين، (بشرة محمَّد أبو الفضل إبراهيم)، ٣٣٦: ٣٣٧. (المترجم)

الفصل الرابع أدوات الأديب



/ أولاً: الأداتان الرئيستان: الدواة والدقتر

[٢١٣]

كانت أدوات طالب الأدب هي الدواة والدقتر (ويُجمع على دقاتر)، أو الكتاب. وكانت هذه الأدوات غيبتها أيضاً هي أدوات طالب الحديث. وقد تشارك الطلاب في كلا الحقلين منهج التعلم نفسه جنباً إلى جنب، كالإملاء والحفظ والمذاكرة والمناظرة^(١) على سبيل المثال. ولما اجتاز الدينوري^(٢) مجلس حبه ثعلب الذي كان يعقده خارج منزله، وهو في طريقه لدراسة كتاب سيويوه في النحر على المبرّد^(٣)، لم يحمل معه سوي الدواة والدقتر فحسب. وقيل: إن دقاتر أبي علي^(٤) ابن العلاء، المليئة بالفوائد اللغوية التي جمعها من أفواه العرب، قد ملأت الغرفة حتى بلغت سقفتها^(٥).

ثانياً: وصف استخدام الدواة والدقتر خطوة بخطوة

في ثانياً نقد أبي غنيمة^(٦) لكيسان (من أهل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)^(٧) بسبب «فسخه العلم»، قدّم لنا وصفاً للكيفية التي استخدم بها الدقتر خطوة بخطوة:

- (أ) لم تكن المناظرة قسماً من منهج تعلم الحديث، بل الفقه. (المترجم)
- (ب) كذا في الأصل الإنجليزي، والصواب: «أبي عمرو بن العلاء». (المترجم)
- (ج) كذا في نور القيس للثعموري (نشرة روثلف رلهام) دون إيضاح، ويقاب على الظن أنه أراد: «أبو غنيمة معمر بن العثي». (المترجم)
- (د) هو أبو سليمان كيسان بن معروف بن دهشم. لم تُعرف سنة وفاته. وترجمته في: طبقات النحويين واللغويين للزبيدي، (نشرة محمد أبو الفصل إبراهيم)، ٣٨:٣. (المترجم)

«يسمع معنا غير ما نسمع، ويكتب في الواحه خلاف ما يسمع». ونقل
إلى الذفر خلاف ما يكتب في لوحه، ويقرأ من الذفر خلاف ما فيه^(١١١).

وتشير الروايات إلى منهج طلاب الأدب خطوة بخطوة، وإلى أن الأدوات
الأساسية كانت الذفر والدواة واللوح، الذي استخدم أحياناً وقاية إصايفه من
الأخطاء قبل نقل المواد إلى الذفر. كان الطريق للتعلم والحفاظ على الفوائد من
كبار الشيوخ يتم من خلال تدوينها إملاءً. وفي ثانياً رثاء ابن العلاف للمبرّد، ذكر
أقرانه من الأدباء بأن المعلم العظيم الآخر - يعني ثعلباً - لن يلبث أن تتخطفه يد
المنون فيلحق بالمبرّد، وختم رثاءه بلبيت التالي^(١): [الكامل]

وأرى لكم أن تكتبوا أنفسه إن كانت الأنفاس ممّا يكتب^(١١٢)

وتمّ بيت آخر يتقد القناعة بتقييد العلم كتابةً دون حفظه: [البسيط]

استودع العلم قراطاً فضيعة ويس مستودع العلم القراطيس

[٢١٤] / ومضى صاحب تلك الأبيات نفسه^(ب) قاتلاً:

«مالك من بدنك، وحفظك من روجك: فحفظ علمك حفظ روجك،

وحفظ مالك حفظ بدنك»^(١١٤).

(١) قال ابن العلاف: [الكامل]

| | |
|------------------------------|---------------------------|
| ذهب المبرّد وانقضت أيامه | وليدعمن إثر المبرّد ثعلب |
| يبث من الآداب أصبح نعمة | خرّب وباني بيتها فسيحرت |
| فاكبوا لما سلب الزمان ووطنوا | للنهر أنفُسكم على ما يسكت |
| وتزوّدوا من ثعلب، فيكأس ما | شرب المبرّد عن قريب يشرب |
| وأرى لكم أن تكتبوا أنفسه | إن كانت الأنفاس ممّا يكتب |

(المترجم)

(ب) ما فهم من ثابا حديث التيمموري عن يونس بن حبيب، أن الأخير سمع رجلاً يُنشد هذا البيت
المذكور أهلاً. وأن يونس بن حبيب عتب عليه فقال: «قاتله الله ما أشدّ ضيافته بالعلم واحترص صيافته
للعلم! ثم قال مالك من بدنك»، فيكون بيت الشعر لهذا لرجل المجهول، أمّا التّعقيب فيسب
ليونيس بن حبيب. ووجه مقدسي نسب البيت والتّعقيب إلى هذا الرجل المجهول نفسه. (المترجم)

ثالثاً: التقيد الكثيف للعلم

كانت مهمة حفظ المعارف المقيّدة في الدفاتر مهمة لا تنتهي أبداً. فقد قيل: **نُعلِّباً - البالغ** - وقدناك من العمر تسعين خريفاً - كان في طريقه إلى منزله عائداً من المسجد بعد فراغه من صلاة العصر ثمة، وفي طريقه صدمته عربة تجرها البنان - وكان منهمكاً في مطالعة دفاتره في أثناء مسيره، وكان به ضعف في سمعه - فأودت به تلك الحادثة إلى حتفه^(٧٥). كانت الدفاتر حصيداً بحث مضمّن، استغرق السّنرات الطّوال من الإقامة بين ظهرائي العرب، على غرار المنهج نفسه الذي استخدمها به علماء الأنثروبولوجيا اللّغوية (Linguistic Anthropology)، في عصرنا الحاضر، في دراسة التّهجات في بعض الثقافات غير المعروفة للعلماء.

وقد حرص بعض العلماء دفاترهم مع الغيرة الشديدة عليها، كذا فعل اللّغوي والنحوي أبو موسى الحامض (ت ٣٠٥هـ / ٩١٨م)، الذي أوصى بتسليم دفاتره إلى فاتك المعتضدي؛ كي لا ينتهي بها المطاف إلى حوزة عالم آخر. وربما كان من المفترض أن يتلقاها فاتك غلام المعتضد، وأحد قوّاد الخليفة المكتفي^(٧٦). وقيل: إنّ ثعلباً قال:

رأيت لإسحاق^(١) ألف جزء من لغات العرب سماعه، وما رأيت اللّغة
في منزل أحد قط أكثر منها في منزل إسحاق، ثم في منزل ابن الأعرابي^(٧٧).

لم يكن مصطلح «سماع» يعني الدّراسة على يد مدرّس اللّغة فحسب، ولكّنه كان يعني أيضاً الاستماع إلى كلام العرب وتقييده كتابة. ويوضح البيت التالي للعالم اللّغوي والأديب ابن فارس أنّ الثّدماء وغيرهم من البطانة كانوا - مثّلهم في ذلك مثل دراسة الأدب - جزءاً لا يتجزأ من حياة البلاط: [الواو]

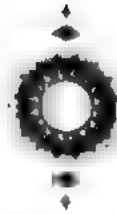
نديمي هزني وأنيس نفسي دفاتر لي ومعشوقي السّراج^(٧٨)

(١) يعني أبا محمّد إسحاق بن إبراهيم الموصلّي (المترجم)

رابعاً: الفهرسة

استحدثت العلوم الإسلامية الفهرسة؛ تيسيراً لاستخدام متون الحديث خاصة؛ وذلك لسبب واحد، هو أن ترتيب صحيح الحديث قد تمّ تسهيلاً لعمّ طالب الفقه، من خلال فهرسة الأحاديث وفقاً لمحتواها الفقهي، بدلاً من ترتيبها على منهج المسانيد. وكان هذين التطويرين كلاهما، أعني: تبويب صحيح الحديث على مدار أبواب الفقه، وفهرسة الحديث؛ من الفائدة بمكان للفقهاء والأديب على حدّ سواء. بيد أنه فيما عدا هذا الاستخدام المحدود للفهرسة، يبدو أن العلوم الإسلامية قد كرهت التوسّع في استغلال هذا النظام على نطاق أوسع، والسبب الواضح -عندنا- في هذه الكراهة هو أن المقصود الأسمى للعالم كان حفظ الموادّ عن ظهر قلب، على نحو لا يختلف عن الموسيقيّ الموهوب الذي يعرف موسيقاه كما يعرف خطوط كفت يده. ومن ثمّ فقد فُتِرَ همم علماء المسلمين عن تطوير الفهرسة تطويراً جاداً.

الفصل الخامس منهج الأمالي



/ بافش آدم مبتز (A Mez) في العصل الذي عقده عن العلماء (Die Gelehrten) (١١٠١)
في مصنفه المسمى الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (Die Renaissance
des Islam)^(١)، مصطلحين فنيين تعلّقًا بطرائق التدريس، ألا وهما: الإملاء والتدريس.
ودكّر مبتز أنّ الإملاء كان أعلى مراتب التعليم درجة، في القرن الثالث الهجري/
الثاسع الميلادي، واستخدمه علماء العلوم الدينية واللغويون على نطاق واسع.
ولكن في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي - والكلام ما يزال عن لسان مبتز -
فانت مناهج علماء اللغة مناهج علماء العلوم الدينية في التدريس، فتخلّوا طواعية
عن الإملاء مفضلين شرح المصنف، في أثناء قراءة أحد الطلاب له، «كما يدرّس
المراء الـ «مختصرات». ها هنا استشهد مبتز بنصّ للشبكي (ت ٧٧١هـ / ١٣٧٢م)
في طبقاته^(٧٩). ثم - استنادًا إلى الشبوطي - مضى مبتز مستطردًا: إنّ الرّجّاجي
(ت ٣٣٧هـ / ٩٤٩م) كان آخر من أملى في اللغة، بينما استمرّ الإملاء منهجًا
للتدريس في حقل العلوم الدينية. وأوضح مبتز أنّه من خلال انتشار التدريس، الذي
عرّفه على أنّه شرح (Erklärung)، وجدت المدارس؛ لأنّ المناظرة، التي ظهرت
بظهور المدرسة ضربة لازب، لم تكن منهجًا مناسبًا للدراسة في المسجد^(٨٠).

هنا يتوجّب علينا مراجعة نصّين من النصوص التي استند إليها مبتز في أحكامه.
النصّ الأوّل هو من ترجمة [الشبكي] لإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م)،

(١) وهو الكتاب المشهور الذي ترجمه محمّد عبد الهادي أبو ريذة بالعنوان نفسه. (المترجم)

حيث امتشهد السُّبكي، في معرض حديثه عن «الخوسى الهائلة على الحفظ برواية للجويي عن نفسه:

«ما تكلمت في علم الكلام كلمة حتى حطبت من كلام العاصي أبي بكر (يعني الباقلاني، ت ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م) وحده اثني عشر ألف ورقة»^(٨١)

ونسأل السُّبكي متعجباً عن هذا العدد الكبير من الأوراق، مشيراً إلى أنه إن كان هذا من كاتب واحد وحول موضوع واحد، فمبالغة الموثقين الآخرين، والموضوعات الأخرى التي كان الجويي يحفظها^{١٢} واستطرد السُّبكي قائلاً:

«وكان مراده بالحفظ فهم تلك واستحضارها لخثرة المعادة، وأما التدريس عليها كما يدرس الإنسان المختصرات، فأظن القوي تعجز عن ذلك»^(٨٢)

فهم مبرز التدريس - في كلام السُّبكي - بمعناه الفني لمصطلح «تدريس». وعلى أية حال فقد استعملت كلمة «التدريس» بالمعنى العادي لها، لتعني التوفر على دراسة نصٍّ ما على نحو متكرر في محاولة لحفظه كما هو حرفياً^(٨٣). / ولم تعن كلمة تدريس في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي - بوصفها مصطلحاً فنياً دون إضافة - محرّذ شرح النصوص (Explication de textes) فحسب، بل كانت تعني أيضاً «تدريس الفقه». وفوق ذلك، كانت المناظرة، في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، منهجاً لتدريس الفقه في المساجد، التي كانت كليات للفقه (المساجد ذات الخانات على سبيل المثال)، قبل ازدهار المدرسة.

أما النص الثاني فهو نصُّ الشُّبوطي، الذي أشار فيه الأخير إلى أن الرَّجَّاجي كان آخر من أُملى اللغة. قال الشُّبوطي:

«وأخبر من علمته أُملى على طريقة اللُّغوتين أبو القاسم الرَّجَّاجي، له أسال كثيرة في مجلّد ضخم، وكانت وفاته سنة تسع وثلاثين وثلاثمئة (٩٥٠م)، ولم أقف على أمالٍ لأحد بعده»^(٨٤).

إنَّ الشُّبوطي مؤلّف متأخّر، توفي في عام (٩١١هـ/ ١٥٠٥م)^(٨٥)، ونحذّر خيلاً متحفظاً بقوله: «مَنْ علمته»، أي إنّه ببساطة لم يكن محيطاً علماً بالمصنّفين الذين

حاء، و بعد الزحاحي، وصنفوا الأمالي في محال علمه اللغة ومع ذلك، بعد أن
مصنفي كتب الأمالي استمروا في إملائها، في نتائج مستمرة لثلاثة قرون بعد عهد
الزحاحي، الذي كان آخر مصنف أمال معروف لدى الشيبوطي ومن بين هؤلاء
الأمدي (ب ٣٧١هـ/ ٩٨٧م) ^(١)، والحطاسي (ت ٣٨٨هـ/ ٩٩٨م) ^(٢)،
والزحاحي (ت ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م) ^(٣)، والمرزوقي (ت ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) ^(٤)،
وابن الشجري (ت ٥٤٢هـ/ ١١٤٨م) ^(٥)، وابن بزي (ت ٥٨٢هـ/ ١١٨٦م) ^(٦)،
وابن الحاحب (ت ٦٤٦هـ/ ١٢٤٩م) ^(٧).

-
- (أ) توفي الحسن بن بشر الأمدي سنة (٣٧٠هـ/ ٩٨٦م). ترجمته في: إنباء الزوارة للقطبي، (نشرة محند أبو الفضل إبراهيم)، ١: ٣٢٠. (المترجم)
- (ب) أبو سليمان حمد [أحمد؟] بن محمد بن إبراهيم الحطاسي البصري. ترجمته في: إنباء الزوارة للقطبي، ١: ١٦٠. (المترجم)
- (ج) أبو القاسم يوسف بن حمد الله الزحاحي الجرجاني. ترجمته في: إنباء الزوارة للقطبي، ٢: ١٦٠. (المترجم)
- (د) أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصماني. ترجمته في: إنباء الزوارة للقطبي، ١: ١٤١. (المترجم)
- (هـ) هبة الله بن علي بن محمد بن حمزة العلوي. وتقدم حديث مقدسي عنه وعن كتابه المسمى الأمالي، انظر ص ٢٠٤. (المترجم)
- (و) أبو محمد عبد الله بن يزي بن عبد الجبار المصري. وتقدم حديث مقدسي عنه. انظر ص ٢٤٣. (المترجم)
- (ز) جمال الدين أبو عمر عثمان بن عمر بن يونس بن الحاجب الكردى. ترجمته في بقية الوعدة للشيبوطي، (نشرة محند أبو الفضل إبراهيم)، ٢: ١٣٤. (المترجم)

الفصل السادس التعلم الذاتي



/ خارج نطاق العلوم الدينية والعلوم المساعدة لها من الأدب، كان التعليم العالي (١١١) في فنون الأدب، وفي «العلوم الذخيلة» كذلك، يتم غالبًا من خلال اعتماد المرء على داته، دون مساعدة من أستاذ. وكان التعلم الذاتي طريقة لاكتساب مثل هذه المعارف، خاصة لأولئك الذين لم يكن لديهم ما يكفي من المال لتحمل كلفة الدراسة، أو التعليم الخاص في منازل العلماء والأساتذة. كما اتسع هذه الطريقة أيضًا أولئك الذين كان يسئهم تحمل الكلفة اللازمة، والتي كانت غالبًا باهظة على نحو لا يُصدق، لكنهم -لنسب أو لأخر- فضلوا الدراسة اعتمادًا على أنفسهم.

ركز التعليم الأولي -بعد إتمام الطالب حفظ القرآن- بدرجة كبيرة على النحو. واعترف التعليم العالي، الذي أجري في المدارس الموقوفة على العلوم الإسلامية، بفنون الأدب بوصفها علومًا مساعدة، وعلى رأسها: النحو، اللغة فصيحة وسليمة، والشعر الجاهلي لقيمته اللغوية في فهم الكتاب والسنة على نحو رئيس. وكان على الأديب -الذي لم يكن يمثل له هذا النوع من التعليم في أغلب الأحيان أكثر من مجرد نقطة انطلاق- أن يلتزم تأهيله، في معظمه، خارج تلك المؤسسات. ووظف الأدباء البارزون في الكليات -أحيانًا- بوصفهم نحويين، في مرحلة متأخرة من تطور فنون الأدب في أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، كما نجد -على سبيل المثال- في حالتي التبريزي والجواليقي، فكلاهما درس في المدرسة النظامية ببغداد. لكن المؤسسات الدينية لم تهدف قط إلى تخريج الأدباء. بل كان الهدف الرئيس من وجودها تخريج علماء العلوم الدينية، كعلوم الفقه، وعلوم القرآن، وعلوم الحديث، على سبيل المثال.

كان ثم مهجان للتعلّم استخدمهما الأدباء حاضنة التدريب المهني، والتعلم الذاتي. وجرى التدريب المهني في الذواويس، أو على نحو خاص تحت إشراف الأدباء من ذوي الحسرة في مختلف حقول الأدب وفنونه. وبخلاف ذلك، قرأ المبتدئ كثيرًا، واستخدم الإنتاج الأدبي الزريع بوصفه نماذج للمحاكاة. وكان هناك أيضًا عدد كبير من المصنفات المتاحة لتوجيه المتعلّم ذاتيًا. وأضحت الدراسات الأدبية على المستوى المهني المتقدم إقطاعًا خاصًا لطائفة الكتاب (ومفردها كاتب)

ونظرًا لتعلق اختصاص المدارس بالعلوم الدينية، مع الفنون الأدبية المساعدة لها، ترك أولئك الذين سموا إلى حقول المعرفة الأخرى / ولا سيما التعليم العالي [٢١٨] في حقول الدراسات الأدبية - في معظمهم - ليعتنوا بأنفسهم. وعلى نحو أساسي تألفت هذه الحقول - غير المؤسسية - من العلوم الدخيلة، والقسم الأكبر من المستويات التحضيرية في فنون الأدب. وكانت الحقول المستبعدة من التعليم المؤسسي هي: الفلسفة والطب والعلوم الطبيعية والرياضيات وما تعلق بها. ونضمت المستويات العليا من فنون الأدب: الشعر، والترسل، والتاريخ، والبلاغة أو الخطابة، والموسيقى، والخط. وأثمر ذلك الإقصاء من التعليم المؤسسي نموًا في روح الزمالة المشتركة بين العلماء في هذه الحقول. ومن ثم فإننا لم نجد العلماء في العلوم الدخيلة يجمعون بين الفلسفة والطب - في محاكاة لأسلافهم اليونانيين فحسب - ولكننا وجدنا منهم أيضًا المفكرين المتقنين الذين جمعوا حقلاً واحدًا أو أكثر من كلٍّ من الفئتين الرئيسيتين من الحقول المستبعدة، أعني: العلوم الدخيلة، وفنون الأدب.

أولاً: المتون الهادية الموضوعة للتعليم ذاتيًا

أدى استبعاد عدد كبير من العلوم من مناهج التعليم المؤسسي إلى إيجاد الطلب على «المتون الهادية»، بالإضافة إلى الشروح، لتوجيه المتعلمين ذاتيًا في دراساتهم. وكان امتلاك المرء للكتب، أمرًا مختلفًا تمامًا عن قراءتها واستيعابها. وأدت هذه الحاجة الماسة للإرشاد والتوجيه إلى ظهور الكتب التي كان يوسع الطلاب الذين يدرسون تحت إشراف المعلمين استخدامها، إلا أنها صُنفت واضحة المتعلمين ذاتيًا نصب أعينها في المقام الأول، وهي:

- (١) كتب في تصنيف العلوم.
- (٢) كتب في المصطلحات الفنية، جاءت مختلفة عن المعاجم التقليدية.
- (٣) شروح على الكتب الأهم، تصلح بديلاً عن المعلم.
- (٤) كتب في كيفية التعلم.
- (٥) كتب حول ما يجب دراسته أولاً فثلاً، بموجب تسلسل يتبع في قائمة بعضها من المصنّفات.
- (٦) متون الرسائل والخطب والوثائق الشرعية.

كانت تلك الكتب - كما سبق أن أشرنا إلى ذلك آنفاً - بمنزلة خرائط حقيقية حددت المنطقة غير المألوفة في الحقول المعرفية التي ولج إليها المبتدئ حديثاً، فرسمت خطوطاً واضحة لتعيين حدودها، حلال المناطق التي سبق المبتدئ إليها، ومن ثم كانت اليد التي أمسكت بقيادته، فقاذه خطوة بخطوة، ومن خقل إلى الحقل الذي يليه. وخدمت مثل هذه الكتب الأديب وطالب العلوم الدخيلة في المقام الأول. ونص بعض المؤلفين على الغرض من كتبهم صراحة، لكن بعضهم الآخر لم يفعل. ووشت عناوين بعض الكتب بغرضها، على نحو واضح، كما تجد ذلك على سبيل المثال، في مفتاح (أو مفاتيح) العلوم، الذي يصور بيت المعرفة وكأنه بيت الكنوز، فيمنح قارئه خارطة الولوج السلس، ويسهل عليه الوصول إلى تلك الكنوز.

(١) مراتب العلوم لثابت بن قرة

ذكر ابن أبي أصيبعة - دون أن يعلق - كتاباً لثابت بن قرة في مراتب العلوم^(١٣٧). وكتاباً آخر في مراتب قراءات العلوم^(١٣٨). ولم يصلنا هذان المصنّقان، بل لا يبلو أن ابن أبي أصيبعة نفسه قد أطلع عليهما. وعلى الأرجح فإن هذين المصنّفين تعلقا بالفلسفة وعلومها، مثلما فعلت مصنّفات الفارابي اللاحقة.

(٢) كتاب إحصاء العلوم وترتيبها للفارابي^(١٣٩)

[٢١٩]

ثم ترجمت لاثنيان لهذا الكتاب، إحداهما من ترجمة دومينيك جونديساقي

(Dominicus Gundisalvi) أو دوميسكووس حوندسالموس (Dominicus Gundisalvi) والآخرى لـ جيرارد الكرموسي (Gerard of Cremona) أو جيراردو كريمونيسي (Gerardo Cremonensis) وسور هذا العمل «علوم القدماء» على اسم أساسي، إضافة إلى نصف صفحة تعلقت بالغة، وصفحات ست تعلقت بعلم الكلام في نهاية الرسالة في النشرة العربية^{١١١}. ووفقاً لابن أبي أصيبعة فإن مصنف العارابي كان الأول من نوعه^{١١٢} ونمثل عرض المؤلف في تقديم بيان لما عده علوم عصره، وأهدافها وعناصرها المكونة لها ولم يذكر المصنف أنه خفض كتابه للمتعلمين ذاتياً، بيد أن ابن أبي أصيبعة هو الذي أشار إلى أن طالب العلوم لا يستغنى الاستغناء عنه^{١١٣}. ويكمن الاختلاف بين مصنف العارابي والمصنفات اللاحقة للخوارزمي وابن النديم، في أن العارابي كتب مستهدفاً أولئك الذين يُزعمون دراسة الفلسفة وعلومها، في حين عالج المؤلفان الآخران المشار إليهما هنا أيضاً الفلسفة وعلومها، بيد أنهما استهدفاً أولئك الذين يُزعمون دراسة الأدب وفنونه. وتظهر محتربات الفهرست لابن النديم، الذي وصلنا بمقدمة موجزة لمصنفه، أنه موّجه لكلهما ولما علّق ابن أبي أصيبعة على إحصاء العلوم للعارابي قال:

«لا يستغني طلاب العلوم [يعني العلوم الدخيلة] كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه»^{١١٤}.

٣) مفاتيح العلوم للخوارزمي

تسم الخوارزمي كتابه إلى مقالتين، الأولى في العلوم الإسلامية وعلومها المساعدة، والآخرى للعلوم الدخيلة. وقدم لهما بقوله:

«الحمد لله العلي العظيم، القادر الحكيم، الذي فضل الإنسان على سائر الخلق، بما خصّه به من مزية التمييز والنطق، وجعل مقادير عبادته في الأخطار والقيم على حسب حظوظهم من العلوم والحكم. فمن كان قدّحه فيها فائزاً ومحلّه بين أهلها بارزاً، كان أغلامه قيمة، وأعلامهم همة»^{١١٥}.

وذكر المصنف هؤلاء الذين وضع كتابه لهم على وجه التحديد، والهدف من وضع المصطلحات وفيما استخدمها:

١. **الدراسة** - هي معرفة هذه الاصطلاحات الأدبية بعمق، وهي
تتميز بعمق المعرفة والفهم، لا تتسع به نتائجها، بل هي
تعمق هذه العلوم الحديثة، ولا يستغني عن غيرها طرق البحث
التي تليها إلى طائفة من العلوم والآداب.

واحتتم الحوار مني مقدمته بهذه المقرة

ووسمت هذا الكتاب معارض العلوم، إذ كان مدحاً لجهته، ومناجاة
لأكثره، فمن قرأه وحفظ ما فيه ونظر في كتب الحكمة هذه، أحاط
بها علم، وإن لم يكن زاولها ولا جالس أهلها، وحصلت مقالاته إحصاءها
لعلوم الشريعة وما يقترب بها من العلوم العربية، والثانية علوم الحكم من
اليونانيين وغيرهم من الأمم^{١٤}

من أنو صح أن المصنف أراد أن يجعل تعلم العلوم الدقيقة - المستعدة من المصاحح الدراسية العادية - أمراً متاحاً للطلاب. ومن الواضح أيضاً أنه استهدف المتعلم ذاتياً على وجه الخصوص. وتعد الإشارة إلى أن روبرت النيسري (Robert of Chester) قد ترجم كتاب الخوارزمي في الجبر (Algebra)، وترجم أديلارد البائي (Adelard of Bath) الجداول الفلكية (سبعة من) في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. بيد أنه ليس ثم خبر عن ترجمة لكتابه مفاتيح العلوم، ومن غير المرجح أنه قرئ - أصلاً أو ترجمة - بين الكتب التي جلبت إلى صقلية والأندلس، ولا سيما تلك الكتب التي عُيِّت باستخدام الكتاب بالذبيان والمبتدئين خلال التدرب في أثناء العمل هناك.

(٤) الفهرست لابن النديم

حدّد ابن التّديم -في فهرسته للعلوم- حقول المعرفة المختلفة، وأولئك الذين عملوا فيها، وإنتاجهم حتى عصره. كتب المؤلف المقدمة التالية للفهرست:

«التّحسُّن -أطال الله بقاءك- تشرنّب إلى التّأنيج دون المقدّمات، وترتاح

(١) الهدى: سرعة القطع، وهذا الكتاب: أسرع في قراءته. (المترجم)

إلى الغرض المقصود دون التطويل في العبارات. فلذلك اقتصرنا على هذه الكلمات في صدر كتابنا هذا، إذا كانت دالة على ما قصدناه في تأليفه إن شاء الله. فنقول، وبالله نستعين، وإنا نسأل الصلاة على جميع أنبيائه وعباده المخلصين في طاعته، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

هذا فهرست كُتب جميع الأمم، من العرب والعجم، الموجود منها بلغة العرب وقلبها، في أصناف العلوم وأحبار مصنفها، وطبقات / مؤلفيها، وأساليبهم وتاريخ مواليدهم، وبلغ أعمارهم وأوقاف وفاتهم، وأماكن بلدانهم، ومناقبهم ومثالبهم، منذ ابتداء كل علم اخترع إلى عصرنا هذا، وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة للهجرة (٩٨٧-٩٨٨ م) ^{١١٢١}

[٢٢١]

قسم ابن النديم الفهرست إلى عشر مقالات تناولت، ضمن ما تناولته، أقسام المعرفة الثلاثة. وعلى الرغم من أن المؤلف استهدف بكتابه مجموعة معينة من القراء، وهم الرجال التواقون إلى النتائج دون مقدمات طويلة، نفترض أنه وضع في ذهنه المتعلمين ذاتياً.

٥) مفتاح الطب لابن هندو

رأى ابن هندو - في كتابه مفتاح الطب - أن الإسكندرانيين اقتصرُوا على شرح سيئة عشر كتاباً من كتب جالينوس (Galen)، لا لأنها مثلت مجموعة جالينوس الكاملة في الطب؛ بل لأنها تطلبت وجود المعلم أو الشارح؛ وعدَّ ابن هندو المبتدئ عاجزاً عن فهمها دون مساعدة ^{١١٢٢}. ويبدو أن وجود المتعلمين ذاتياً في مجال الطب قد عدَّ أمراً مفروغاً منه في الإسكندرية اليونانية، كما كانت الحال في ظل الإسلام لاحقاً. فالاطلاع على تراجم المفكرين العظماء، سواء من الأطباء أو الفلاسفة أو الأدباء، سيقودنا إلى الاستنتاج نفسه، وهو أن عدداً كبيراً منهم قد اكتسبوا المعرفة في مجال أو أكثر من خلال تعليم أنفسهم ذاتياً، باستخدام المتن الشارح كلما كان ذلك متاحاً. وكانت هذه هي الحال مع القراء التَّهَمِين مثل المؤلف والأديب الجاحظ، والفيلسوف ابن سينا، والطبيب علي بن رضوان (ت ٤٥٣ هـ / ١٠٦١ م)، والفيلسوف ابن رشد (Averroës) (ت ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م)، والفقيه والأديب عبد اللطيف البغدادي (ت ٦٢٩ هـ / ١٢٣١ م)، فضلاً عن عدد لا يحصى ولا يكاد يستقصى.

(٢) العربية أفضل اللغات، وأحلُّ مطلق الألسن المختلفة، فهي كلام رث العالمين، وخالق الخلق أجمعين، بل له الزُّوج الأُمس على نبيّه محمّد خاتم النبيّين [ﷺ]، بلسان عربي مبين.

إنَّ عبارات كهذه من شأنها أن تلهم الأدب من عصر النهضة الإيطالية (Renaissance)، وتُشجِّل في نفسه جذوة التُّحدِّي لإنتاج مصنفات أدبية بلغة كلاسيكية^(١) يمكن لها أن تُضاهي، أو أن تتعزق على مثيلتها المكتوبة بالعربية الفصيحة المزهوة ببلاغتها.

(٣) في القرآن أبلغ المواعظ لمن يتعظ، وأنجع التخويف لمن يخشى، وأفع الهداية لمن يهتدي، وأبين السُّبل إلى النُّجاة في الدين.

(٤) ولا سبيل إلى معرفة ذلك السُّبيل وعليه إلَّا بمعرفة العربية، وشراهدما التي هي غير خفية؛ وكذلك لا يُعرَف حديث النبي [ﷺ] إلَّا بمعرفة هذا العلم الجليل.

ثمَّ تطرَّق المؤلف إلى جوهر موضوع مصنفه:

(٥) فلما رأيت ذلك ورأيت تصحيف الكُتَّاب والقُرَّاء، وتغييرهم ما عليه كلام العرب من البناء، حَفَلَنِي ذلك على تصنيف بأقن كاتبه وقارُّه من التَّصحيف.

(٦) يحزُّس كلُّ كلمة يَنْقُطُها وشكلها، ويجعلُها مع جنبها وشكلها، ويردُّها إلى أصلها.

(٧ / [٢٢٣]) ويُدرك الطالب فيه ملتَمَسَه سريعاً بلا كَدَ مطية غريزة، ولا إتعاب خاطر ولا زَوَية، ولا طَلَب شيخ يقرأ عليه، ولا مفيد يفتقر في ذلك إليه.

من الواضح أنَّ إيمان المصنَّف بالتعلُّم الذاتي كان راسخاً، بحيث كان يُشجِّع المبتدئ على الاستغناء عن الأستاذ. ثمَّ أورد المؤلف ثلاثة عشر بيتاً من الشعر امتدح فيها مسقط رأسه اليمن، وبعد ذلك أعاد التأكيد على هدفه:

(١) الإيماءة هنا إلى اللغة الأثينية. (المترجم)

(٨) استهدف هذا الكتاب المعلم وأستاذه، وعمل على رفاهه، فانه من المنهج والتمهيد والمعارف التي يفتقها تلاميذه، مع انفسهم في مدارسهم، فالتأليف عليه^(١)

ثانياً: نصيحة الأديب عبد اللطيف البغدادي

حدث هذا العالم الأديب المستند على الدراسة على به شح، وكنهه حداد، حثهم على ذلك، مانع نصيحة لهم، وكأنه لا يتوقع منهم أن يسبحوا نصيحة قد يكون هذا الشح راحقاً إلى العاصب الذبي من مسيرته التي امارت بالسوء، وإلى جانب كونه طيباً أديباً، شغل أيضاً منصب مدرّس العقيدة في مدارس محتلفة، وها هي دي مقتطفات من نصيحة لطلابه.

«أوصيك أن لا تأخذ العلوم من الكتب، وإن وثقت من نفسك بقوة الفهم . وإذا قرأت كتاباً فاحرص كل الحرص على أن تسطّره، وتمنّك بعناه، وتوهم أن الكتاب قد عدم وأنك ممنوع عنه لا تحزن لعفده، وإذا كنت مُكثراً على دراسة كتاب وتفهّمه فإنك أن تشغل بآخر معه، واصرف الزمان الذي تُريد صرفه في غيره إليه، وإنك أن تشغل بعلوم واحدة وواظب على العلم الواحد سنة أو سنتين أو ما شاء الله، فإذا مضت منه وطرك فانتقل إلى علم آخر ولا تظن أنك إذا حصلت علماً فقد اكتفيت، بل تحتاج إلى مراعاته لينمو ولا ينقص، ومراعاته تكون بالذاكرة والتفكير واشتغال المبتدئ بالتلفظ والتعلم ومباحثة الأقران واشتغال العالم بالتعليم والتصنيف ... وينبغي للإنسان أن يقرأ التواريخ وأن يطلع على السير وتجارب الأمم فيصير بذلك كأنه في عمره القصير قد أدرك الأمم الخالية، وعاصرهم وعاشرهم، وعرف غيرهم وشعرهم»^(٢).

(١) قال المصنّف: [الكامل]

| | |
|--------------------------|-----------------------------|
| وله مخزن في العلوم مبيت | هذا الكتاب لكل علم جامع |
| تقرأ عليه فصوله والتصنيف | النقط والخزكات والشيخ الذي |
| ميزان عقل ليس عنه يجيب | فيذا اعتذبت به هناك فزأنه |
| شياً إليك الله والتصنيف | وإذا اكتفيت به كفأك ولم يجد |

(المترجم)

/ ثالثاً: مصنّفات أخرى في التعلّم الذاتي

[٢٢٢]

صُنعت أعداد كبيرة من الكتب التعليمية في حقل الأدب، أعذت لاستخدام الكتاب في الدّواوس والأدياب عامة لاستخدامها سادج للتقليد والمحاكاة، مع مبادي كان ينبغي اتّباعها. وصُنعت تلك المتون في تناسخ مستمر ودون انقطاع، استهلت بالقرن الثّاني الهجري/ الثّامن الميلادي. وفيما يلي قائمة مجرّاة بها

رسالة إلى الكتاب لعبد الحميد الكاس؛ الرسالة الغدراء لاس المديّر (كان حيّ عام ٢٦٣هـ/ ٨٧٦م)؛ كتاب الكتاب لعبد الله البعادي (من أهل القرن الثّالث الهجري/ الثّاسع الميلادي) (١١١)؛ أدب الكاتب لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)؛ أدب الكتاب للصّولي (ت ٣٣٥هـ/ ٩٤٦م)؛ رسائل الصّابي لأبي إسحاق الصّابي (ت ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م)؛ قانون ديوان الرّسائل لابن الصّيرفي (ت ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م)؛ رسائل القاضي الفاضل التيساني للقاضي الفاضل البيساني (ت ٥٩٦هـ/ ١٢٠٠م)؛ كتاب قوانين الدّراوين لابن مثنى (ت ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)؛ مفتاح العلوم للسّكاكي (ت ٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م)؛ المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر لابن الأثير (ت ٦٣٧هـ/ ١٢٣٩م)؛ الثّعريف بالمصطلح الشّريف لشهاب الدّين ابن فضل الله العُمري (ت ٧٤٩هـ/ ١٣٤٩م)؛ صُبح الأُحشى في صناعة الإنشا للعلّام السّندي (ت ٨٢١هـ/ ١٤١٨م)؛ ... وغيرها، وذلك غيَص من فيض (١١٢).

رابعاً: بعض من علّوا أنفُسهم بأنفسهم

كُتب الأديب [ظهر الدّين] التّيهقي - صاحب التّراجم - عن ابن جلدته الفيلسوف علي بن شافك التّيهقي، وكان الأخير ضريراً فقد بصره في طفولته، وحفظ القرآن عن ظهر قلب، ودّرس الموضوعات الرّئيسة والفروع في فنون الأدب ووعاها، متعمّقاً في دراسة النحو وقواعده، ثمّ حفظ الأدعية والأخبار؛ «ثمّ اشتغل بتحصيل الحكمة بلا مرشد ولا أستاذ». فكان يقرأ عليه أحدهم فصلاً من كتاب في المنطق، فيحفظه، ويكرّره ويتأمّل فيه حتى يقف على حقائقه. وهكذا فعل في فروع الفلسفة الأخرى (١١٣). وهذا أبو الفتح المصري (ت ٣٤٠هـ/ ٩٥١-٩٥٢م)، الذي احتُرقت

تُجسَّد مرآت، «كان بشنري من الوزاقير الكتب التي لم يكن سمعها، ويسمع فيها لنفسه»^(١) وكانت هذه هي الحال مع أبي الحسن الأديبي (ت ٣٨٧هـ / ٩٩٧م)، الذي «كان يسمع لنفسه في كتب لم سمعها»، وذلك على نحو يستدعي إلى الذهني ممارسة فريدريك الثاني (Frederick II)، في صقلية لاحقاً، والتي يؤه عنها الشاعر هنري الأفرانشيبي (Henry of Avranches)، في ثابا أبيات مدح فيها الإمبراطور لموسوعيته، فسم يكتب برعاية شئون دولته، بل قرأ الكتب بممرده، دون حاجة إلى عون أستاذ أو شرح عالم، قال هنري الأفرانشيبي^(٢) /

[١٠٠٥]

"Ingenioque tuo non sufficit ars moderandi
Impertum quin ipsa scias archana sophie
Consultis oculo libris non auro a magistris!"^(٣)

وتُظهر السيرة الذاتية للفيلسوف المشهور ابن سينا أنه حصل جانباً كبيراً من تعليمه ذاتياً:

«ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي، وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق... ثم زغبت في علم الطب وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه، وعلم الطب ليس من العلوم الضعيفة، فلا تجرم أنني بززت فيه في أقل مئة حتى بدأ فضلاء الطب يقرءون علي علم الطب... وأنا مع ذلك اختلفت إلى الفقه وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء بيت عشرة سنة... وكلما كنت أنحيز في مسألة، ولم أكن أظفر بالخذ الأوسط في قياس ترددت إلى الجامع وصليت وانتهت إلى مبدع الكل حتى فتح لي المنعلق (تأمل في ضوء تلك العبارة مصطلح «مفاتيح العلوم») وتيسر المتعسر...»^(٤).

وهكذا في أثناء دراسته الفقه في المدرسة-الكلاية، عَلم ابن سينا نفسه ذاتياً في الحقول غير المتاحة في المناهج الدراسية بالمدارس-الكليات.

وروى ابن أبي أصيبعة ما أخبره به قاضي مرند حول تعليم فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ / ١٢٠٩م):

(١) كذا تركها مقدسي في الأصل الإنجليزي بالأتينية دون ترجمة. (المترجم)

«فكان الشرح بعد الدرس بعد، أفهم... منه التي كان أبي
مدرسها، وكان يشتغل عنه بافقه، ثم اشغل بعد ذلك نفسه بالعلوم
الحكومية، وتغير حتى لم يوجد في زمانه آخر بضاهيه...»^(١١٧)

وكان هناك ميلٌ من جانب بعض المفكرين الدرس دُرسوا في مجال العلوم
الدّينية - إلى تجنّب تدريس الفلسفة وما علق بها، ومن ثمّ مسحوا المتعلمين دائراً
قائمة بالكتب دراستها بأنفسهم، بدلاً من قبولهم تدريسها لهم شخصياً فكانت هذه
هي الحال مع الفقيه والعالم سيف الدين الأمدي (ب ٦٣١هـ / ١٢٣٣م)، فقد روى
ابن أبي أصيبعة أن رجلاً كتب إليه أبياتاً يوصيه فيها بطلب أن يدرس الفلسفة
عليه، وفي آخر بيتين - من ستة أبيات - طلب الموصي - إيابة عن الطالب لمرشع -
أن يأخذه الأمدي تحت جناحه، ولا يقنع بمجرد إحالته على الكتب، ليدرسها وحده
دون عون منه^(١١٨) (ب).

خامساً: مؤيدو التعلّم الذاتي ومعارضوه

شغل أبو علي الديّوري، كيف كان المبرّد - شيخه وخصم حميه ثعلب - أكثر علماً
بكتاب سيبويه من الأخير. فأجاب قائلاً:

/ لأنّ محمّد بن يزيد [يعني المبرّد] قرأه على العلماء، وأحمد بن يحيى [ثعلب] قرأه على نفسه^(١١٩). [٢٢٦]

(أ) من مدن أذربيجان، على مقربة من تبريز. (المترجم)

(ب) قال ابن أبي أصيبعة: «وأنشدني الضّاحي محرر القضاة بن بصّاقه لقبه وقد تشفّع به العمد
ابن السّلامي إلى سيف الدين الأمدي بأن يشتغل عليه: [البيت]

| | |
|--------------------------------|-------------------------------|
| يا سيّدًا جفّل الله الرّزان به | وأمله من جميع العجم والعرب |
| المبدؤ يذكر مولاه بقا سبقت | ووعده لعماد الدين عن كتب |
| ومثل مولاي من جاءت موهبة | عن غير وعد وتجدوا بلا طلب |
| فأصف من يحرك القفاص مورقة | وأغشه من كنوز العلم لا اللّغف |
| واجعل له نسبا يدلّي إليك به | فلحقه العلم تعلو لحقة الثّوب |
| ولا تتركه إلى كُتب نبيك | فالشّيف أصدق إياه من الكتب |

(المترجم)

كان نعلت. دونه نحوياً كوفياً. قد فرأ كتاب مسويه نفسه، ألفه منه من دراسة
الحو البصري على الشروح البصريين في ظل المناهضة القائمة بينهم و عبد البصري
علم حمه أفل، لأنه علم نفسه نفسه.

وأظهر الموعوي ابن الذهان الموقوف نفسه تجاه التعلم الذاتي في سني شعر له
[المحت]

لا تحسن أن بالكثـبـب مثلنا متصير

فللذحاجة ريشـب لكنها لا نظير^(١١١)

أصبح بأييد التعلم الذاتي قصبة ملحة في الطت، ويصح ذلك من حلال الترع
المشهور الذي دار بين طبيبين بارزين. فقد قيل: إن ابن رضوان^(١١٢) علم نفسه نفسه
في الطت، فلم يكن له شيع ولا معلّم. وفي كتاب ألفه لهذا الغرض، ذكر فيه أن
اكتساب فن الطت من الكتب أكثر نجاعة من تعلمه من المعلمين. وهناك كتاب بين
مصنفاته يحمل عنوان كتاب النافع في كيفية تعلم (وليس تعليم) صناعة الطب،
ويتكوّن من ثلاث مقالات، وربما كان الكتاب المعني^(١١٣).

وفي ثانيا دحضه لتلك المقالة، كتب ابن بطلان^(١١٤) كتاباً عدّد فيه سبعة أسباب
برهن بها على أن الطالب الذي تعلم على أيدي المعلمين فاق نظيره الذي تعلم من
الكتب، على فرض أن كليهما كان قادراً على الوصول إلى المواد العلمية نفسها.
ومن ضمن الأسباب السبعة التي ساقها، ارتبط السادس منها على نحو خاص بعنون
الأدب، ولا سيّما ما تعلق بخصائص الكتابة العربية:

«هكذا يوجد في الكتاب أشياء تصدّ عن العلم، قد غدست في تعليم
المعلّم. وهي التصحيف العارض من اشتباه الحُرُوف مع عدم اللفظ،
والغلط بزوغان البصر، وقلة الخبرة بالإعراب، أو عدم وجوده مع الخبرة
به، أو فساد الوجود منه، واصطلاح الكتاب ما لا يُقرأ، وقراءة ما لا يُكتب،
ونحو التعليم، ونمط الكلام، ومذهب صاحب الكتاب، وسعم النسخ،
ورداء الثقل، وادماج القارئ مواضع المقاطع، / وخط مبادئ التعاليم،
وذكر ألفاظ مصطلح عليها في تلك الصناعة، وألفاظ يونانية لم يخرجها

الثافل من اللغة كالثوروس (thoros)، كذا تركها معربة ولم يترجمها) وهذه كلها معوقة عن العلم وقد استراح المتعلم عن تكلفتها عند قراءته على المعلم وإذا كان الأمر على هذا فالقراءة على العلماء أفضل وأجدي من قراءة الإنسان لنفسه، وهو ما أزدنا بياه^(١١).

تُشدّد هذه الفقرة على الحاجة إلى التعليم رواية، والأمالى اللتين تطلبتهما مقتضيات الكتابة العربية الفصيحة، وتُشير في الوقت نفسه إلى ذلك التثرثر القائم بين مناصري التعليم الجهنى، وأولئك المؤيدين للتعليم الذاتي والفاقلين بجداول.

الباب السادس مجتمع الأدباء

الفصل الأول الراعي والأديب



/ جذب الأدب الإنساني المفكر يس - حمليا - من جميع حقول المعرفة. وكما كانت الحال فيما بعد - مع الأدباء من عصر النهضة الإيطالية، فإن الأدباء الإسائيس [المسلمين] كانوا إما محترفين ارتزقوا من عملهم في حرف أدبية معينة، أو كانوا هواة ارتزقوا من العمل في مجالات أخرى من الشعي. وعمل الأدباء المحترفون بوصفهم كُتَّابًا على جميع المستويات: من الوزير إلى الكاتب في الديوان. ومن صاحب الديوان الذي رأس واحدًا من دواوين الدولة، إلى كاتب الخليفة - أو السلطان أو الأمير، أو بعض الشخصيات البارزة الأخرى - الذي كتب الخطب والرَّسائل نيابة عن سيده، وصولًا إلى الكاتب البسيط.

وعالما ما عَيَّن الكُتَّاب - إضافة إلى ما أنيط بهم من مهام أخرى - مؤرخين رسميين للسلطة الحاكمة. كما حذَم الأدباء أيضًا بوصفهم مؤدبين لدى أسر الملوك والأمراء، أو في منازل الأثرياء وأرباب السلطة المتفَنِّذين، كما خدموا بوصفهم ندماء في مجالس الأسمار في البلاط، وخدموا كذلك بوصفهم شعراء وخطباء وسُفراء

أما الأدباء الهواة فامتحنوا مهنة أخرى في حقول المعرفة الأخرى، كالعلوم الدينية، ولا سيَّما بوصفهم فقهاء وكُتَّابًا للشروط (كُتَّاب عدل). أو في علوم القدماء، بوصفهم أطباء وعلماء فلِكَ ومنجِّمين ومترجمين للمصنَّفات الكلاسيكية في العلوم الذَّخيلية. أمَّا أولئك الذين نأوا بأنفسهم عن السلطة الحاكمة، وفضَّلوا سلوك سبل الرُّمْد، فقد ارتزقوا من مهن ارتبطت كلها بالوراقة (أي إنتاج الكُتب أو توزيعها)، فزاولوا النَّسَخ بالأجرة، وبيع الكتب، والخطاطة. وتجد في القائمة التالية أكثر المهن التي يصادفها المرء في المصادر.

الأدباء

| المحترفون | الهوة |
|-------------------|-----------------------|
| السُّمراء | المنجمون وعلماء الفلك |
| النُّدما | الوزاقون |
| كُتّاب الذواوين | الحطاطون |
| خُطباء البلاط | النُّساخ |
| شُعراء البلاط | الفقهاء |
| /الوزراء | التجار |
| الكُتّاب المؤرخون | كُتّاب الشُّروط |
| المعلّمون | الأطباء |

[٢٢٣]

تداخلت بعض هذه المهن معاً، كما هي الحال - على سبيل المثال - لدى الكاتب بالذّيان وهو طبيب في الوقت نفسه، أو الفقيه وهو سفير، وكاتب الشُّروط وهو معلّم. والسّفير وهو تاجر، وما أشبه ذلك في الحالات التي جمع الأديب فيها بين كونه هاتين ومحترفاً في آن معاً. كان مجتمع الأدباء على وعي بكونه أخوية، أو أهل صنعة، أو نقابة (تأمل قولهم: إخوان، صناعة الأدب، جرفة الأدب)، لكن تلك الأخوية افتقرت إلى التحرُّر والاستقلالية اللذين كانت نقابات الفقه تحظى بهما. لقد كانت زمالة من الأفراد الذين ارتقوا - بقطع النظر عن أصولهم الاجتماعية - بوصفهم مفكرين في مختلف فنون الأدب. وتكوّن مجتمع الأدباء من راعٍ كافٍ وأديب، وكلاهما جمعت بينهما مصالح متبادلة في رابطة محسوبة وخدمة وتبعية. كما كان في الوقت نفسه مجتمعاً، سادته أجواء من المنافسة الرُديّة والتّباري، ومع ذلك لم يفتقر ذلك المجتمع إلى منافسين اتّصفوا بالشَّراسة وقلة الاكتراث بالأعراف الجارية والعادات الفرعية، تماماً مثلما يتوقّع المرء في مجتمع اتّسم بدرجة عالية من الفرادية (Individualism).

أولاً: أهل المناصب والسلطان

يقول (صهير نندي) السهفي قول القاضي الفيلسوف الأفضل [ابن] عبد الرزاق^(١)،
في ترتيب رجب الدولة بحسب مراتبهم من حيث الأهمية:

«إذ أردت أن تعرف مثلاً لترتيب الوجود فانظر إلى الخليفة يصب
السلطان، والسلطان يصب الوزير، والوزير يصب الأمير، والأمير
يصب الوالي، والوالي يصب القاضي، والقاضي يصب المرئي
والقُدُول»^(٢)

وقدّم الأديب إبراهيم بن محمد الشيباني (ت ٢٩٨هـ / ٩١١م) -وهو مترجم
معدّدي، استقرّ به المقام في القبروان، حيث كان صاحب ديوان المكاتبات، في
عصر الأغالبة، ثمّ حدم العاطمين من بعدهم بصناعته -مخطّطاً أكثر تفصيلاً
ووضوحاً، ومثل مخطّطه أكثر طبقات المجتمع في بغداد؛ دار الخلافة الشرقية^(٣)
والمركز الثماني في العالم الإسلامي. وكانت طبقات المجتمع التي أثارته اهتمامه
هي تلك التي تداخلت -على نحو أو آخر- مع السلطة الحاكمة. وانقسم مخطّطه
إلى قسمين رئيسيّين، انقسمت كلّ منها إلى طبقات أربع. وتكوّنت الفئة الأولى من
الطبقات العليا على النحو التالي:

(١) الخليفة (مصدر السلطة الشرعية).

(٢) الوزير والكتاب وأصحاب الدواوين.

(٣) أمراء الثغور وقادة الجيش.

(٤) القضاة.

(١) هو القاضي الفيلسوف محمد الأفضل ابن عبد الرزاق التركي. (المترجم)

(ب) كتاب في الأصل الإنجليزي. وأحسن مقدمي لوقال: «الخلافة العباسية»، على وجه التحديد؛ إذ لعلك
لاحظت أنه يرمي إلى وجود الخلافة الفاطمية بالشام ومصر والمغرب، والخلافة الأموية بالاندلس
وتفناك. (المترجم)

و حُفَات دُونَهَا حَامَت عَلَى السَّحَرِ الثَّانِي

(١) الملوك (مصدر السُّلْطَة)، الذين اكتسبوا أثر جنهم من الخليفة

(٢) وررأهم وكنابهم؛ وأصحاب دواوبهم وأنابهم

(٣) العلماء

(٤) الأدباء من أهل الحضرة

وأولئك المنصب الممثلة في التفسيرين المذكورين أنما كانوا هم أنفسهم زعماء الأدباء وكفلتهم؛ وفي كثير من الأحيان كانوا زملاءهم الأدباء أيضاً. فكان كثير من الخلفاء رعاة أدباء، مثل: الأمين، والمأمون، وابن المعتز، والراضي، والمصور الأندلسي، والقادر وابنه القائم، والمستجد، وهذا على سبيل ضرب المثل ليس إلا. لا بقصد الخصم؛ إذ بالكاد وجد خليفة لم يكن على درجة عالية من الثقافة، حيث أذب صفوة الأدباء أولئك الخلفاء منذ نعمة أظافروهم. وكذلك أظهر أكثر الملوك والسلاطين العجم - الذين كانوا يجهلون العربية الفصحى - حماسة لإحاطة أنفسهم بالأدباء.

ثانياً: الرعاية من غير الأدباء

لم يستطع السلاطين الأوائل من العجم التمتع بحياة البلاط على النمط نفسه الذي خبره الخلفاء، بسبب افتقارهم إلى المعرفة بالعربية الفصيحة. ولكن لم يمض وقت طويل حتى خرج من أصلاهم من كانت له مشاركة في فنون الأدب، بل احتل بعضهم مكانة عالية على رأس قائمة الأدباء، ومنهم على سبيل المثال: الأمير مُشَر بن فاتك، والسلطان السلجوقي محمود بن ملكشاه، ومجد الدين بُوري - وكان أخوا لصلاح الدين - والسلطان الأيوبي الكامل، وفخر الدين يوسف، وكلاهما عاصر فريدريك الثاني (Frederick II)، وبييرو ديلا فينا (Piero della Vigna).

لم يكن الاهتمام بين الحكام - على تفاوت أقدارهم - مقتصرًا على إنجازاتهم الشخصية في حقل الأدب وفنونه فحسب، بل تنافسوا أيضاً في جذب الأدباء جنباً

إلى حنب مع العلماء إلى بلاطهم، وكان ذلك الثنافس سائلاً للغاية ومقدراً، ذاك أن الافتقار إلى تحقيق الإنجاز الأدبي، أو الافتقار إلى وجود الأدياء وغيرهم من العلماء في بلاط أولئك الحكام، بهض شأهنا على ضعف هبة الحاكم وتواضع بلاطه. فقد اعتذر بجهلكم التركي عن جهله في علوم الدين والأدب، إلا أنه سعى إلى استرداد بعض هيئته بإعلانه أنه يعزم أن يكون راعياً سخياً لأهل العلم، بقوله:

«إد كنت لأحسن العلم والأدب، فأحب أن لا يكون في الأرض أديب،
ولا عالم، ولا رائس صاعقة، إلا في جننتي، ونحت اصطنامي»^(١٣).

وكان من قبيل المتعنين عسى أصحاب السُلطان أن يكون مثل أولئك الرجال في بلاطهم، وأن ينظروا في حاجاتهم، وذلك عائد إلى الدور الذي لعبه العلماء والأدياء بوصفهم وسطاء بين السلطة الحاكمة والرعية. ناهيك عن المهمة التي كان حضورهم يضيفها على البلاط.

/ ثالثاً: رعاة الأدياء

[٢٣٥]

كان بلاط الحكام من ذوي الأصول العربية بمنزلة أماكن لاجتماع الأدياء. وكان عدد كبير من الولاة من بني طاهر - ابتداء من مؤسس تلك السلالة عبد الله بن طاهر، وكذلك أبناؤه محمد وعبيد الله - رجالاً على درجة عالية من الثقافة، كما كانوا رعاة أسخياء للأدياء. ولعل أشهر بلاط لحاكم من أصول عربية كان بلاط الأمير الشاعر سيف الدولة الحمداني، الذي فخر بضم الرجال المستنيرين من أمثال: الشاعر المتنبّي، وأبي فراس [الحمداني] (ت ٣٥٧هـ / ٩٦٨م) - وكان أميراً وشاعراً وابن عم سيف الدولة - والخطيب المشهور ابن نباتة [الفارقي]، وأبي العرج الأصفهاني - صاحب كتاب الأغاني، وهو تاريخ عظيم القيمة للأدب والموسيقى - والفيلسوف الفارابي، وغيرهم.

وكان الوزراء وأصحاب الدواوين وكتاب الدولة، من بين أبرز رعاة الأدياء. وكان عبد الحميد بن يحيى، صاحب الرسالة الشهيرة المسماة رسالة إلى الكتاب، من أقدم أولئك الكتاب. وازدهرت الكتابة منذ أيام عبد الحميد في القرن الثاني الهجري/

الثامن الميلادي، حتى بلغت ذروة مجدها في أيام ابن العميد صاحب أدب الكتاب. في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ومن هنا جاء القول المأثور، الذي ذكرناه آنفاً: «بدأت الكتابة بعد الحميد وختمت باسم العميد»^(١). وكان من بين أبرز الكتّاب والورراء: البرامكة، وآل وهب، وآل الفرات، وآل الحزاع، وآل فقلة، وجميعهم أسروا وجددت في الواقع، وتولى أساؤها الرحائف العليا في الدولة^(٢).

رابعاً: بلاط الصاحب بن عباد

كان أكثر أولئك الوزراء نجاحاً هو أكثرهم إيجاراً في حقل الأدب. وربما كان أكثرهم شهرة في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي - وهو قرن الإنجازات الأدبية المجيدة - هو الوزير الأديب ابن عباد، الذي لقّب بـ «الصاحب» (زميل الدراسات العليا في اصطلاحاتنا المعاصرة). وربما يفهم المرء أن ابن عباد إنما لقّب بـ «الصاحب» لولائه للأمير التّوحيدي مؤيد للدولة وضحجه إياه، أو قد يفهمه على أنه بسبب تدرّبه في حقل الأدب وفنونه على الكاتب الشهير - المذكور آنفاً - ابن العميد^(٣). والأرجح في هذا الصّد هو أن السّبب في تلقيبه بهذا اللقب هو الفترة التي قضاها ملازماً لابن العميد، فكان تلميذاً - خادماً له، وأكمل دراساته الأدبية تحت إشرافه، لا سيما في الشعر وفنّ التّرشل^(٤).

وكان مصطلح «غلام» أو «خادم» هو المصطلح المعتاد الذي لقّب به الطالب - الخادم لأستاذ أو معلّم في حقل ما من حقول المعرفة أو الفنون أو الحرف. وكان مصطلح «الصاحب» هو المصطلح الذي لقّب به طالب الدراسات العليا، والصاحب - وهو بالألمانية (Socius) - هو الذي أنهى تعليمه في مرحلة الطّلب، وتابع تعليمه التّخصصي العالي على يد معلّم بعينه^(٥). لقد كان مصطلحاً ينتمي إلى حقل التعليم، وليس إلى حقل السياسة؛ حيث كان المصطلح الدّال على الصّحبة عادة هو «التّديم»، اللهم إلا إذا ورد هذا المصطلح متبوعاً باسم مدينة أو منطقة ما، / مثل [١٣٦]

(١) حرفياً في الأصل الإنجليزي "discipline of the secretary". أي «أدب الكتّاب». ولست أعرف مصتفاً لابن العميد بهذا العنوان. وأقول: ربما خلط مقدسي - في هذا الموضع - بين ابن العميد وبين ابن قتيبة أو أبي بكر الصّولي، فكلاهما لهما مصتّف حمل هذا العنوان. (المترجم)

فولهم: «صاحب نكرت»، بمعنى «والي نكرت» أو «حاكم نكرت» على ميل المثال.

قورن بلاط ابن عبّاد بلاط الخليفة هارون الرشيد المشهور في ألف ليلة وليلة. وفي واقع الأمر، إن بلاط الرشيد متواضع حقاً حتى قورن بلاط الضاحك بن عبّاد، ولا ستما من خلال سياق ترجمة الثعالبي المسهبة لابن عبّاد في مصنفه المسخي يتيمة الذهر في شعراء أهل العصر^(١١٠) ففيما يتعلق ببلاط الرشيد، ذكر الثعالبي أسماء ثمانية من فحول الشعراء، مقابل ثلاثة أضعاف هذا الزم بلاط ابن عبّاد^(١١١) وكان ابن عبّاد نفسه شاعراً ومرثلاً طقت شهرته الآفاق، فقصده كبار الشعراء بشعرهم مادحين، وكاد على رأسهم ذلك الشاعر الذي اشتهر بمراسلته، أعني الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ / ١٠١٦ م)، والذي عدّه الثعالبي أهم شعراء الطالبيين (أي ذرية الحليفة علي)^(١١٢). وثانيهم: أبو إسحاق الصّبي (ت ٣٨٤ هـ / ٩٩٤ م)، المرثّل والشاعر، الذي عدّه الثعالبي «أوحد العراق في البلاغة»^(١١٣). وثالثهم: ابن الحجاج (ت ٣٩١ هـ / ١٠٠١ م)، «فرد زمانه في فقه»^(١١٤). ورابعهم ابن سُكّرة، الذي قبل فيه، وفي ابن الحجاج معاً: «إن زماناً جاد بابن سُكّرة وابن الحجاج لسخي جدّاً»^(١١٥). وخامسهم: ابن بُبَاة السّعدي (ت ٤٠٥ هـ / ١٠١٥ م)، أحد أعظم شعراء عصره^(١١٦).

لم يتّباه بلاط ملكي آخر حتى القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي مرة أخرى بجمع مثل هذا العدد الكبير من الأدباء المشهود لهم بالكفاية وعلو القدم. كان ذلك البلاط هو بلاط صلاح الدّين الأيوبي - المشهور في تاريخ الحروب الصليبية خاصّة - الذي فاخر بأسماء مثل: القاضي الفاضل التيساني، وعماد الدّين الكاتب الأصفهاني، وبعض معاصريهم مثل: ابن سناء الملك (ت ٦٠٨ هـ / ١٢١١ م)، والوهراني، وضياء الدّين ابن الأثير. وفاق عدد الأمراء الأدباء بين الأيوبيين نظراءهم من البويهيين أو السّلاجقة من قبلهم. وثمّ أمير أيوبي أدب آخر يجدر ذكره، وهو أمير الجيوش فخر الدّين يوسف (ت ٦٤٧ هـ / ١٢٤٩ - ١٢٥٠ م)، الذي كانت علاقاته الودية مع فريدريك الثاني معروفة تماماً. وقال فيه المؤرّخ ابن كثير: إن فخر الدّين لو أراد السّلطنة بعد الملك الصّالح (حكمه ٦٣٧ - ٦٤٧ هـ / ١٢٤٠ - ١٢٤٩ م)، لما

تخلف أحد من بيته وقد سقط حجر النذل من يده في معركة حاضها ضد الذائبة (فرسان الهيكل) (Templars) ^(١٧٢) وثمة بلاط آخر احتضنت المصادر به، أعني بلاط الوربر اس هيبيرة في بغداد في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، في خلافة المقتدي، ثم المستنجد من بعده

خامساً: الأدباء والحكام

ارتبطت مصائر الأدب بأقدار الدول، فاردهر واصمحل بقيامها وسقوطها ونضجت صفوف الأدباء وازدهرت بازدهار الأسر الحاكمة وتعددها وربما كان الأندلس أفضل مثال يُضرب في هذا الصدد، ولا سيما في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، أي في عصر ملوك الطوائف، الذين تنافسوا على السلطان والجاه من خلال زيادة أعداد الأدباء في بلاطهم. وتعززت خطوط الأدباء في الأندلس وصقلية بسبب الافتقار إلى المدارس - الكليات التي استندت إلى أوقاف كان من شأنها اجتذاب الشباب من أصحاب الملكات بأعداد أكبر لدراسة الفقه، مع ما كانت توفره لهم من تعليم مجاني وغذاء وسكن. ومن ثم لم يكن في الأندلس وصقلية سوى المساحد - الكليات فحسب ^(١٧٣). لكن كثيرًا من الفضل في ازدهار الأدب ينبغي أن يُعزى إلى الأدباء أنفسهم، بوصفهم مؤدبين في البيوتات الملكية ومنازل كبار رجال الدولة. فقد ساعدوا - أعني الأدباء - في إدانة الاهتمام الشديد بالمصنّفات الأدبية. وعُيّن الأمراء وكبار رجال الدولة - الذين تعلموا على أيديهم في صباهم - أولئك الأدباء مؤدبين لأبنائهم، ووزراء، وكُتّابًا، وأصحابًا للدرارين، وتُدسّاه لهم في بلاطهم. ولم يكن الأدب مجرد مهنة، بل كان أخوية بالفعل، اعتنى فيها أعضاءها بأنفسهم. لقد قالها ابن عبيد بعبارات كثيرة، منها: «نحن بالنهار سُلطان، وبالليل إخوان» ^(١٧٤)، يعني خلال جلسات العنادمة (الأسمار) والمناقشات والمحادثات والترفيه بعد انقضاء يوم العمل. ومن الأمثلة الدالة على هذا الشعور بالزّمامة والإخاء ما وقع في خلافة المستنجد (خلافته: ٥٥٥-٥٦٦هـ / ١١٦٠-١١٧٠م)، لما قام الخليفة الأديب بمدح وزيره ابن هيبيرة ^(١٧٥) وكان حرًا بالوزير أن يمدح الخليفة، لا أن يمدحه الخليفة.

بيد أنه في كثير من الأحيان - وعلى مرّ القرون - كان هناك أيضًا أولئك الذين فضلوا التأي بأَنفسهم، ونَحَبُوا حياة السلاط، خَصُومَاتِهَا ومَخَاطِرَهَا، وعَبرَ تَهَا ومَكَائِدَهَا. وهناك قولٌ أُنْشِرَ عَن ابنِ المَعْتَز - وقد دَكرناه أَمَّا - يُلَمِّحُ إلى مَخَاطِرِ حَيَاةِ السَّلاط:

«أُنشَى الثَّامِسُ بِالسُّلْطَانِ صَاحِبَهُ، كَمَا أَنَّ أَقْرَبَ الْأَشْيَاءِ إِلَى النَّارِ أَسْرَعُهَا

احْتِرَاقًا»^(٢١)

وذكر الأندلسي عبد الله بن عيسى الأصباري الخزرجي (ت ٥٤٨هـ / ١١٥٣م)، وكان سليل وزراء الحديث النبوي الثاني:

«... وَمَنْ أَتَى أَبْوَابَ السُّلْطَانِ افْتَنَ، وَمَا أَزْدَادَ عَبْدٌ مِنْ سُلْطَانٍ قُرْبًا إِلَّا

أَزْدَادَ مِنْ اللَّهِ بُعْدًا»^(٢٢).

ورَفَضَ الخليل بن أحمد (من أهل القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي) تولي الوزارة لسليمان بن خبيب صاحب السند، فكلّفه ذلك الرّفُض قطع عطائه الذي كان يتلقّاه من هذا الزّاعي تقريبًا. وردّا منه على قطع عطائه، كتب الخليل أبيتًا وجهها إليه، فحملته على إعادة عطائه، بل زاده فيه زيادة كبيرة^(٢٣). وقد مؤرّخ الأندلس ابن بشار (ت ٥٤٢هـ / ١١٤٧م)، في معرض حديثه عن الشّاعر الأندلسي ابن خفاجة (ت ٥٣٣هـ / ١١٣٨م): «إنّه - أي ابن خفاجة - لم يتعرّض لاسْتِمَاحَةِ ملوك طوائفها مع تهافّتهم على أهل الأدب»^(٢٤).

كان هؤلاء هم الأدباء الذين آثروا السّلامة، نائين بأنفسهم عن السّلطة وأهلها، وما ضَرُّوا ولا أضرُّوا. ولكن كان هناك آخرون أيضًا / ارتزقوا من سَلَقِ اسْتِئْثَانِ بِالْجِسَةِ [٢٣٨]

(أ) رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَغَيْرُهُ مِنْ حَدِيثِ الثَّوْرِيِّ، وَنُصِّبَهُ: «مَنْ بَدَأَ جَفًّا، وَمِنْ أَشْعَ الطَّيْدِ عَمَلٌ». وَمَنْ أَتَى أَبْوَابَ السُّلْطَانِ افْتَنَ، وَمَا أَزْدَادَ عَبْدٌ مِنْ سُلْطَانٍ قُرْبًا إِلَّا أَزْدَادَ مِنْ اللَّهِ بُعْدًا (المترجم)

(ب) قَالَ التَّحْلِيلُ مَخَاطِبًا سَلِيمَانَ بْنَ خَبِيبٍ: [السريع]

إِنَّ الَّذِي شَقَّ لِي هَامِئٌ لِي الزُّرْقُ حَتَّى يَتَوَفَّيَ

خَرَمَتْنِي خَيْرًا كَثِيرًا لَهَا رَأَيْتُ فِي مَالِكِ جَرْمَانِي

حداده، نالت من أقدارهم بالشحيرة و لاستهزاء المُرّ لقد كانوا مصداً أدنى لمرلاتهم.
كما كانوا كذلك بالنسبة للرعاة الذين سحلوا عليهم العطاء وقد أحسن الشاعر
أبو تمام وصف هذا الموقف حيناً عندما قال إن الأبناء نومٌ إذا عزموا عداوة حامد
لهم، سفكوا الدماء بأسيئة أفلامهم^(١).

(١) حلّ مقدسي بيت شعر واحد لأبي تمام نشرًا بديعًا بالإنجليزية لكنني أثرت أن أورد ما هاتين
لـ أبي تمام ففيهما إبداع في التصوير غزّ مثله، وكان حريًا بمقدسي حلّهما معًا، لا الاكتفاء ببيت واحد.
قال أبو تمام. [الكامل]

ولصيرة من كاتب بيتانه أمضى وأبلغ من رقيق حسام
نومٌ إذا عزموا عداوة حامد سفكوا الدماء بأسيئة الأفلام

وهذا البيت - المنسوب إلى أبي تمام - ليس في معجم البلدان لياقوت الحموي وفقًا لإحالة مقدسي،
بل هو في صُبح الأعيى للقلقشندي. (المترجم)

الفصل الثاني الطالب الأديب



١٢٣٩١ / عسى الزعم من أن الدراسات الأدبية لم تستعد من التعليم المؤسسي في الإسلام الكلاسيكي، أسوة بـ «العلوم الذخيلة»، فإنها لم تل من الاهتمام ما ملته العلوم الدنيوية. وفوق ذلك، فإن الغرض الرئيسي من الكليات الجديدة كان إعداد الفقهاء ونحريجهم. وكانت الدراسات الأدبية - باستثناء بعض الحالات النادرة - مجرد أداة مساعدة لتحقيق هذا الغرض. ولم تستوعب المدارس - عامة - حتى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي أكثر من عشرة إلى عشرين طالباً. ومقابل كل طالب تمتع بالموهبة في الدراسات الأدبية أمكن استيعابه في المدرسة - الكلية بوصفه مستفيداً من وقفها، كان هناك عدد كبير من الطلاب الآخرين الذين اضطروا إلى البحث عن مكان آخر لمواصلة تعليمهم. فقد كان التعليم الخاص جكراً على الأثرياء. وكانت مدارس الذويان متاحة للجميع، إلا أنها أعطت أولوية القبول بها لأبناء المسئولين بالذويان، ثم الكل سواسية من بعدهم.

أولاً: المصطلحات

كانت المناهج الأساسية المتبعة في التدريس هي الإقراء والإملاء. وتألف الإقراء من تعليم الطالب كيفية قراءة النص المكتوب، وتلاوة المواد المحفوظة في طيات الذاكرة. واشتمل الإملاء على تعليم الطالب الخط، وضبط حروف الكلمات بالشكل. ونم مصطلحات عديدة حددت المعلم، وهي: «مكتب»، و«مكتب»، و«مؤدب»، و«نخوي»، و«معلم». وأكد الاصطلاحان الأولان على الوظيفة الأولية

للمكتب، حيث أشار أستاذنا إلى معلّم الكتّانة، والمدرّس الذي أملى العرّان والشعر على الطالب. وكان المهج الأساسي الذي هم هو كتابة العرّان والشعر من خلال الإملاء، وقد طُنق مهج الإملاء على تعلّم الاحداث والمعجم والزوايات والاسماء وأشكال مختلفة من التاريخ عمومًا

وكان المؤدّب يعني مدرّس الأدب وفنونه، ومهذّب العقل والسلوك. وكان النحوي يعني معلّم القواعد وغيرها من المواد الأدبية. والمعلّم هو الشخص الذي يعلم شخصًا آخر غيره، وبُكسه العلم وقد استعملت هذه المصطلحات بالتبادل لتعيين المعلّم الذي درّس في المكتب من الأدب التي عنها عمومًا مصطلح «الأدب»^(١) وكانت اصطلاحات المؤدّب، / والمكتب، والمعلّم، أسماء اشتقت بصيغة اسم انفاعل على التوكيد من أفعال زماعية، مما يعكس الممارسة في تعليم الكتابة والاستمرار فيها من خلال الإملاء، وهو المهج المشع، ليس في جمع الأحاديث النبوية الصحيحة بحسب، بل في تقييد موادّ الأدب وفنونه كذلك.

وثمة مصطلح ينطبق خاصّة على طلاب الأدب الذين كانوا يدورون على يد معلّم خاص، أو يتدرّبون في مدارس الذبوان، وفق طريقة «التدريب في أثناء العمل»، أو «التدريب على العمل»، هذا المصطلح هو «متأدّب». ويضاهي هذا المصطلح مصطلح «متفقه» في جنب طالب الفقه، الذي ناقشته سابقًا في كتابي المسمّى نشأة الكلّيات^(٢). ونطبق كلا المصطلحين على نحو عام على الطلاب من جميع المستويات في الحقلين المعيّنين، بيد أنّ المعنى الدقيق للمصطلح، انطبق على نحو خاص على الطالب في مرحلة التّلمّذ. فعلى سبيل المثال، لما أشار الشاعر عبّاس ابن ناصح (ت نحو ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م) إلى طلاب الأدب في (مجلس) الشاعر المشهور الحسن بن هانئ (المعروف بأبي نؤاس) (ت نحو ٢٠٠هـ/ ٨١٥م)، استعمل مصطلح المتأدّبين (على الجمع من متأدّب)، وقد علمت أنّ الشعر واحد من الحقول الرئيسة في الأدب^(٣). واستعمل الصّاحب بن عبّاد المصطلح نفسه المذكور آنفًا، عندما نظر إلى مصنّف عبد الرحمن بن عيسى^(٤)، المسمّى الألفاظ، والمعروف

(١) انظر: نشأة الكلّيات، (الطبعة الثانية)، ص ٣٤٤. (المترجم)

باسم ألفاظ عبد الرحمن^(٣٠)، والذي استهدف به طلاب الأدب مهنة الضاحك متصفاً الغضب، ومطناً إعجابه الواضح بالكتاب

الو أدركته لأمرت نقطع يده ولسانه، لأنه جمع شذور العربية الحرة المعروفة في أوراق يسيرة، فأصعها في أفواه صبيان المكاتب، ورفع من المتأدس تبع الذرس والحمظ والمطالعة^(٣١)

واستعملت مصطلحات أخرى للتمييز بين الطالب في مرحلة الطلب وطلاب الدراسات العالية في الأدب وفوه؛ كانت هي نفسها المصطلحات التي اطلقت على الحقول الأخرى، بما في ذلك علوم كالطب، مثل: طالب (وتجمع على طلة وطلاب)، وتلميذ (وتجمع على تلاميذ وتلامذة)، لمرحلة الطلب الأولى من جميع المراتب. ومشتغل (وتجمع على مشتغلين) لطلاب الدراسات العالية من جميع المراتب^(٣٢). كما انطبق مصطلح «طالب» أيضاً على نحو عام على جميع مراتب طلاب (ومفردا طالب) الأدب، وإن كان قد انطبق على طالب الحديث على نحو أساسي^(٣٣).

وجرى التمييز بين مستويي الدراسة في مرحلة الطلب والدراسات العالية في حقل الطب، على النحو الذي وصفه الطبيب أحمد ابن أبي الأشعث (ت نحو ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م) موجزاً^(٣٤)، كما ينطبق هذا التمييز أيضاً على حقول الدراسة الأخرى. والوصف التالي -الذي يمتحننا نظرة ناقية للتعلّم في حقل الطب- جاء في مقدمة كتابه المسمّى كتاب الأدوية المفردة، وهو كتاب صنفه بناء على طلب من بعض تلامذته. وقسم فيه عملية التعلّم إلى مستويين رئيسين: المستوى الأولي من / (٢٤١) اكتساب المعرفة والتعلّم. ٢) المستوى النهائي، وهو مستوى التفقه، وهاتكم وطفه:

سألني أحمد بن محمد البلدي أن أكُتب هذا الكتاب، وقديماً كان سألني محمد بن ثواب، فتكلّمت في هذا الكتاب بحسب طبقتيما وكتبته إليهما. وبدأت به في شهر ربيع الأول سنة ثلاث وخمسين وثلاثمائة (١٨ مارس/ آذار ٩٦٥م)، وهما في طبقة من تجاوز تعلّم الطب ودخلا في جملة من يتفقه فيما علم من هذه الصّاعَة ويُفزع ويُقيس ويستخرج، وإلى من في

طبيقتهما من تلاميذتي ومن اتّم مكتسبي (يومي هنا إلى المتعلمين دائماً)، فإن من أراد قراءة كتابي هذا وكان قد تجاوز حدّ التعليم (كذا وصوائها: التعلّم لا التعليم) إلى حدّ التّفكّه فهو الذي ينتفع به ويحظى بعلومه، ويقدر أن يستخرج منه ما هو فيه بالقوّة بمآل أدكره، وأن يفرّغ على ما ذكرته ويشيد وهذا قولني لجمهور الناس دون ذوي الفرائح الأفراد التي يمكنها تفهّم هذا وما فوقه بقوّة النفس النّاطقة فيهم، فإنّ هؤلاء تسهّل عليهم المشقّة في العلم، ويقرب لتبهم ما يطول على غيرهم^(١).

ثانياً: المناصب والدخل

كان راتب الأستاذ في مدارس الفقه هو نفسه في جميع أنحاء الخلافة الشّرقية^(٢)، وهو عشرة دنانير في الشّهر. وكان السّبب يكمن - بلا شك - في طبيعة الإيرادات والمحصّلات من الأحباس الموقوفة على الكليّة، مثل: إيجارات لبنايات، وحصاد الأراضي المزروعة... إلخ ولم تختلف هذه العائدات إلى حدّ كبير. وأدجر الفائض من المبالغ التي حُمعت في سنوات الوفرة جانباً للسّنوات العجاف. وفي أحسن الأحوال، احتفظ بالرواتب عند مستوى ثابت. وكانت هذه هي الحال في مؤسسات التعليم المكروسة لدراسة الفقه.

يبد أن الأمر لم يجرِ على هذا النحو في حقول المعرفة التي تعلّقت بالأدب أو بغيرهم، حيث اعتمدت مصادر دخلهم على الدّولة، أو على كبار مسؤوليها. وهنا تفاوتت التّعويضات إلى حدّ كبير. فقد تراوحت المكافآت المقدّمة لهم بين مبالغ كبيرة على نحو لا يُصدّق، إلى مجرد كلمات الشّكر. لكنّ راتب مدرّس الفقه لم يرو دائماً القصة مكتملة. فربما كان لدى مدرّس الفقه أكثر من كرسي واحد لندريس الفقه في عدد من المدارس في الوقت نفسه، وشغلها جميعاً، حيث استناب عنه مدرّساً يحضر بدلاً منه مقابل جزء من الرّاتب الموقوف على الكرسي. وربما كان مدرّس الفقه أيضاً قاضياً يحصل على راتب قاضٍ. وربما كان ينتمي إلى الدّائرة الأدبية من بطانة الحاكم ويعمل مؤدّباً لأبنائه، أو نديماً له، أو مذاخاً يمدّحه، أو كاتباً

(١) يعني الخلافة العبّاسية. (المترجم)

عده، ويتقاضى راتباً نظير كل عمل / أو كل له على حدة. وقد تعاونت رواتب الأطباء^(١) على نحو كبير، ولكن إجمالاً، كانوا أعلى الناس أجراً، ولا سيما إذا كانوا أيضاً أدباء استعملوا وظائف أخرى.

والخط هنا أن الاختلاف بين الدراسات الفقهية في مدارس الفقه، وبين فنون الأدب خارج هذه الكليات، كان يكمن في أن الدراسات الفقهية لم تكن محاية فحسب، بل اشتملت أيضاً على الرواتب وكفالة المظنم والمسكر^(٢). ومن جهة أخرى، كانت دراسات الأدب، خارج المؤسسات الرقعية، باهظة التكاليف في أغلب الأحيان. وإجمالاً، مال الفقراء إلى دراسة الفقه في المؤسسات الرقعية، يسما مال الأثرياء إلى دراسة الأدب وفنونه. وكان يؤسع الطالب الفقير المرهوب أن يتغلب على الصعوبة من خلال الدراسة في مكتب وقفي أو كتاب، ثم في المدرسة حيث كانت دراسات الأدب مساعدة للدراسات في الفقه. ولما كان والد الغزالي يحضر على فراش الموت، عهد بولديه إلى صديق له متصوف من أهل الديانة ليتولى الإشراف على تعليمهما. وقيل إن ذلك الصديق قد علمهما الخط العربي وفنون الأدب، وهو نمط التعليم المعتاد الذي كان يتم في المكتب أو الكتاب. ويعد أن نفذت الأموال التي تركها والدُهما عن آخر فلس، نصحهما ذلك الصديق -الذي كان بالكاد قادراً على تدبير لقمة عيشه، ولم يكن يطيق أمر كفالتهما- بالسعي للقبول في المدرسة^(٣). وقد تخرج عدد كبير من طلاب الفقه الذين برعوا في فنون الأدب من كليات الفقه. بينما تمكن طلاب أذكباء آخرون في الأدب من ترتيب تأجيل سداد تكاليف الدراسة، على أمل بالنجح في الالتحاق بدواوين الدولة مستقبلاً، عندها يكون يؤسعونهم تعويض المعلم، أو حتى مكافأته مكافأة مجزية. أي إن الشاب الأديب المثابر وجد طريقة ما لطلب العلم في التخصصات العليا من الأدب.

(١) كذلك الفلس في أغلب الأحيان، فإني ما رأيت كتاب وقف لمؤسسة تعليمية إلا وجدت فيه شروطاً متعلقة بعدد مرآت صرف الملابس الجديدة للطلاب في العام، ووصفها محددة تحديداً دقيقاً.

(١) المصطلحات

لم تختلف المصطلحات التي أشارت إلى التعويض الشهري اختلافًا كبيرًا عن تلك المستعملة في المؤسسات الوقفية. كانت المصطلحات الشائعة التي استعملت في القطع الأخير هي: جراية، وجامكية، ورات، وجار، وغلوة، ومرثية، ورزق. بيد أن المعنى الذي كان يُحبل إليه مصطلح ما من هذه المصطلحات - المذكورة آنفًا - يعتمد على السياق الذي ورد به. ومن ثم سيكون من قبيل الخطأ التعميم على أساس بعض لتصور بعينها إلا أن ما هو جدير بالملاحظة حقًا هو أنه في دواوين الدولة، استعملت صيغ المبني للمجهول من شاكلة: «نُزِر له»، و«قُدِّر له». وتُشير هذه المصطلحات، إلى جانب الإشارة إلى السُلطة الحاكمة بوصفها مصدرًا لهذا المال، إلى الافتقار إلى راتب مقطوع منتظم. ومن المسائل الأخرى الجديرة بالملاحظة أنه في هذا القطاع لذي كان محل اهتمام الأدباء خاصة، غالبًا ما اشتمل التعويض على «مزايا على هامش الراتب»، وصل بعضها إلى امتيازات أميرية واستثنائية إلى حد ما.

(٢) الرواتب الشهري

تقاضى المبتدئ راتبًا شهريًا في الديوان (أي الدائرة الحكومية) تراوح ما بين عشرة إلى عشرين دينارًا شهريًا، على قدم المساواة، أو / ربما فاق راتب مدرّس [٢٤٣] الفقه. وقد نُقل عن الوزير أبي جعفر ابن شيرزاد (من أهل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) - فيما يتعلق ببدايات حياته في الخدمة في الدواوين - أن والده - وكان رئيس الديوان - عرّض عليه عشرة دنانير، وهو راتب كاتب مبتدئ من الكتبة المتدربين. وكان الراتب الذي عرّض على أخيه عشرين دينارًا، فرفض أبو جعفر عرّض والده، وذهب إلى ديوان الضياع الخاصة، حيث حصل وظيفة ثمة. وفي نهاية شهره الأول في العمل هناك، وجد أن راتب المبتدئين هناك هو عشرين دينارًا، وهو ما دُفع له في أثناء تدريبه في أثناء العمل، أو على حدّ قوله: «وكنْتُ أتعلم»^(٣٥).

وحصل النحوي هشام بن معاوية الضير (ت ٢٠٩هـ / ٨٢٤م) وكان تلميذاً للكسائي - على راتب شهري قدره عشرة دنانير بطبر تأديب ابن أحد أصحاب الماص^(١). وقُرر لاس الأعراي. وكان المفضل الصني روح أمه، ودرس الشعر الجاهلي على يده، وكان كذلك تلميذاً للكسائي - راتب شهري قدره ألف درهم، أي نحو ٦٥ ديناراً^(٢). وبلغ راتب ابن النكيت صغف هذا المبلغ، نفاهه بطبر بدرس إنشاء الوزير ابن الريثات^(٣). ودفع الأمير محمد بن عبد الله بن طاهر ثلث رات شهرياً قدره ألف درهم، وحسبته درهم لبديل له (حليفة - نائب)، ولقريب له^(٤). - كان يعمل بلا شك مساعداً له - مبلغ ثلاثمائة درهم. وبلغت قيمة تركة ثعلب عد وفاته اثني عشر ألف دينار، منها ثلاثة آلاف قيمة دكاكين كان يملكها، وأل إرثه إلى ابنة أخته^(٥). وكان لدى ثعلب عدد من الطلاب الأثرياء، في جعلتهم من الكوفي، الذي خلف له والده ثروة كبيرة، أنفقها على تعليمه، وعلى مكتب التي سح كتبها بنفسه أو استأجر النشاخ لنسخها له^(٦). وذو النحوي علي النسجاري - وكان تلميذاً لابن الأنباري - النحو في مسجد سنجار، براتب شهري ثابت قدره ستون درهماً، أي نحو أربعة دنانير^(٧). وحصل كاتب القاضي دخلاً شهرياً بلغ ثلاثمائة درهم، أي نحو عشرين ديناراً^(٨).

وكان للطبيب المسيحي ابن التلميذ دخلٌ سنوي يربو على عشرين ألف دينار. ورؤينا أنه قرّنه على طلابه من بني جلدته والطلاب الوافدين عليه من خارج المدينة، ليتمكنوا من متابعة دراستهم. وكان دائماً يردد: «العالم الذي هو غير معلم كمتمول بخيل»^(٩).

في كثير من الأحيان كان التعليم يعني تقديم الدعم المالي للطلاب الفقراء. وينهض اعتذار [أبي العلاء] المعري الشعر المشهور - لطلاب الذين قطعوا القيافي والقياف كي يصلوا إليه، بعدم قدرته على الثقة عليهم، شاهداً على ذلك. وحذم الطبيب اليهودي المصري هبة الله (ت بعد ٥٨٠هـ / ١١٨٤م) طبيباً خاصاً حتى نهاية العصر الفاطمي. وكان راتبه والمزايا الإضافية التي حصلها علاوة على راتبه، غير

(١) كذا في الأصل الإنجليري، والضواب: «حفيدة» (ابنة ابنته). (المترجم)

محددة، حتى إنه بعد روال دولتهم، كان قادرًا على العيش في نحبوحة؛ اعتمادًا على ما كان قد حصل عليه بالفعل منهم^(١١).

وتلقى الطبيب مهذب الدين ابن الحاجب راتبًا شهريًا قدره ثلاثون دينارًا في خدمة صلاح الدين ونور الدين^(١٢). وعرض وزير السلطان العادل (حكمه ٥٩٢-٦١٥هـ/١١٩٦-١٢١٨م) على الطبيب دخوار (ت ٦٢٨هـ/١٢٣٠م) ثلاثين دينارًا شهريًا للعمل طبياً، / فرفض دخوار عرضه؛ وذلك لأن طبيبًا آخر، هو مؤقن الدين عبد العزيز (ت ٦٠٤هـ/١٢٠٨م)، كان يحصل على مئة دينار، فقال: «... وأنا أعرف منزلتي في العلم، وما أخدم بدون مفرده». ثم اتفق أن توفي مؤقن الدين بعد فترة يسيرة على إثر إصابته بمرض القولنج (العنصر المعوي المزمن)، فخلقه دخوار، وحصل على راتبه الذي كان يطالب بمثلته لنفسه. ثم ما لبث أن أصبح رئيسًا للأطباء في مصر والشام^(١٣). وكان الطبيب رضي الدين الرخعي (ت ٦٣١هـ/١٢٣٤م) يعمل براتب شهري قدره ثلاثون دينارًا نظير خدمته في القلعة والمستشفى^(١٤). ولما عرض على الطبيب اليهودي عمران الإسرايلي (ت ٦٣٧هـ/١٢٣٩م) ألف وخمسمئة درهم راتبًا شهريًا، شريطة أن تدفع سبعة وعشرين ألف درهم بعد عام ونصف العام، رفض ذلك العرض؛ لأن انتظار ذلك المبلغ الموعود كان سيركه دون نفقة حلال تلك الفترة كلها^(١٥).

وعرض أحد الأطباء راتبًا ومزايا لها قيمتها لقرين له كان بحاجة إلى العمل، سبيلًا لكسب رفيق مؤنس. فقد عرض رئيس الأطباء، الشيخ السديد^(١٦)، عرضًا من هذا القبيل على الطبيب البغدادي، مهذب الدين ابن النقاش (ت ٥٧٤هـ/١١٧٨م)، وكان الأخير قد رحل إلى دمشق بحثًا عن عمل، فلم يوفق في العثور على طبيبه هناك، ثم ما لبث أن سمع عن سخاء الخلفاء الفاطميين في مصر، فشدد رحاله إليها على أمل أن يحالفه الحظ ثمة. وفي زيارة مجاملة لرئيس الأطباء، سأله عملاً في خدمة الخليفة، ثم أخبر مضيئه أنه أي كان العمل الذي سيُسند له، فسيظل مديناً له ما بقي حيًا. فلما سأله مضيئه عن الراتب الذي يتوقع أن يتقاضاه إذا ما أسند إليه عمل ما، أجاب الضيف بأن الرأي في هذا الكبير الأطباء. فلما ألح كبير الأطباء عليه

أن يجب عن سؤاله، أخبره ابن النقاش أن حفصة دنانير مصرية كالية. إلا أن الكرم بلغ بكثير الأطباء أن عرض عليه خمسة عشر دينارًا، مع المزاج الإضافية الثالثة: بيت قريب مؤثت بالكامل، وسُرّة جميلة، وخِلعة فاخرة، وواحد من أفضل البغال من أصله، ثم قال له:

«هذا الجاري يصلّك في كلّ شهر، وجميع ما تحتاج إليه من الكتب وغيرها فهو يأتيك على ما تختاره. وأريد منك أن لا تدخل من الاجتماع والأنس، وأنك لا تتناول إلى شيء آخر من جهة الخلفاء، ولا تتردّد إلى أحد من أرباب الدولة».

ورفقا لما رواه ابن أبي أصيبعة عن لطبيب رضي الدين الرّحبي، فقد قبل ابن النقاش - وهو طبيب حاذق - هذه الشروط، والتزم بها حتى عاد إلى دمشق، حيث استقرّ به المقام هناك حتى اخترمته يد المنون^(٥٠). وخدّم الطبيب المصري أسعد الدين ابن أبي الحسن (ت ٦٣٥هـ / ١٢٣٧-١٢٣٨م)، الملك المسعود (حكمه: ٦١٢-٦٢٦هـ / ١٢١٥-١٢٢٩م)، ابن الملك الكامل، براتب شهري محدّد وقدره مئة دينار مصري^(٥١).

٣) الرزق

عرض الخليفة الوثق على اللّغوي البصري المازني أن يدخل في جُملة عمّاله في قصره، بعد أن شهد المناظرات التي جرت في النحو بينه وبين عدد من علماء اللّغة الكوفيّين. لكنّ المازني اعتذر / محتجًا باضطرابه إلى العودة إلى أخت شأبة له [٢٤٥] يكفلها. فسَمَح له الخليفة بالمغادرة، وأتبع ذلك برسالة إلى عامله على البصرة، يطلب منه فيها إدخال المازني في سجلّاته بمعاش شهري قدره مئة دينار^(٥٢). ومنح المعتمد الرّجّاح ثلاثة رواتب: راتب نظير كونه نديمًا أدبيًا، وراتب لكونه فقيهاً، وراتب لكونه عالمًا مشغولًا بالعلوم الدّينية، وعلى هذا النحو بلغ إجمالي دخله ثلاثمائة دينار^(٥٣). وفعل الأمير الحفداني سيف الدولة (حكمه: ٣٣٣-٣٥٦هـ / ٩٤٥-٩٦٧م)، الشّيء نفسه لبعض رجال حاشيته، فخصّل بعضهم رواتب مضاعفة: ثلاثة أضعاف أو حتى أربعة أضعاف. وعلى سبيل المثال، تلقّى عيسى الرّقي، المعروف باسم الثّقليسي،

ورقًا لكونه طيبًا، ورقًا أحمر لكونه منرحًا (من الشريعة إلى العرس)، ورقين آخرين نظير تخصصين آخرين كما له، لكن المصادر لم تبين ما هما^(١)

ودفع صلاح الدين لأحد أطبائه، وهو الطبيب اليهودي أبو الياس ابن المدور (ت ٥٨٠هـ / ١١٨٤ - ١١٨٥م) راتبًا عاليًا، إلى جانب بعض المرايا الإضافية، فلما بلغ من الكبر عتياً تقاعد عن العمل، فحصل على معاش شهري قدره أربعة وعشرون دينارًا، وظل يتمتع بهذا المعاش حتى توفي بعد عشرين عامًا تلت^(٢) واستعفى الأديب الخجندي (ت ٦٢١هـ / ١٢٢٤م)، بعد خدمته كاتبًا لعماد الدين بن رنكي صاحب سنجار، فأعفى. واعتزلاً بخدمته؛ فقرر له إيرادات عقار في سنجار ورقًا له. وفي المقابل تصدّر الخجندي للتدريس والإفتاء ونسخ الكتب في ذلك العقار دون عوض^(٣).

٤) العمل بالقطعة

من الأمثلة المشهورة على هذا النوع من الدفع مقابل الخدمات المقدمة، ما أتم به المأمون للطبيب المترجم حنين بن إسحاق (ت ٢٦٠هـ / ٨٧٣م)، نظير عمله في الترجمة من اليونانية إلى العربية؛ إذ دفع الخليفة وزن أوراق حنين ذهبًا. وهكذا جعل الورق السميك للغاية حنيتًا رحلًا ثريًا. ولعل هذا هو ما يفسر سبب نجات كتب حنين - التي وصلتنا - من الآفات^(٤). وقيل: إن المبرد طلب من طلاب له أرادوا أن يقرأوا عليه كتاب سيبويه في النحو، أن يدرسوه أولًا على تلميذه الزجاج قبل أن يأتوا إليه، وحمل كل طالب مبلغ مئة دينار، وسواء تكوّنت الحلقة من طالب واحد أو أكثر من طالب فالأمر سيان، فكان يتم وزن الذهب مقدمًا^(٥).

٥) المكافآت والتكريم

نال لنحوي الأحمر^(ب) - وكان أنه طالب الكيسائي، ويحفظ أربعين ألف بيت من

(١) الإيلاء هنا إلى الرطوبة والأرضة وسائر الآفات التي تعرّض للمخطوطات القديمة. (المترجم)

(ب) هو علي بن الحسن الأحمر. ترجمته في: معجم الأدباء، (نشرة إحسان عباس)، ٤: ١٦٧٠. (المترجم)

الشعر شواهد وأصححه على الإعراب تكريمًا عظيمًا من المحلطة الأمين، وكان الأحمر مؤذنا له في صفوه. فقد نقل عن الأحمر قوله

«فعدت مع الأمين ساعة من بهاره فوصلني ثلاثمائة ألف درهم، فأنصرفت وقد استعيت^(١١١)».

وقيل إن السحوي الفراء كان يقضي وقتًا طويلًا؛ تدبيرًا لمعاشه، حتى إنه لم يكن يملك ترف الاسترخاء في بيته لثروة^(١١٢). وقد منح مكافأة قدرها عشرة آلاف درهم؛ لأنه أظهر براعة في التعامل مع موقف حساس شب بين اثنين من أبناء المأمون،^(١١٣) وكان الفراء مؤذبًا لهما^(١١٤)، وكوفي السحوي المشهور ابن الأعرابي لعلمه شعر القبائل العربية القديمة، بهذا المبلغ نفسه - إلى جانب مكافآت أخرى^(١١٥) - من المحلطة الواثق الذي لم يخف إعجابه به؛ لأنه صحح كلمة واحدة أثارت الجدل في بيت شعر تنوع في تفسيره^(١١٦).

وقارن [عبد الله بن محمود] المكفوف السحوي (ت ٣٠٨ هـ / ٩٢٠-٩٢١ م) و[أبو القاسم بن عثمان] الوزان، تلميذه السابق، بين ما دعه لهما زعائهما مقابل الخدمات التي قدماها لهما. فقد اعتذر الوزان عن تقصيره في زيارة معلمه السابق المكفوف؛ لأنه انشغل تمامًا بالعمل في قصر أحد أصحاب الماصب في تصحيح الكتب بمكتبته وضبط نصوصها. فهش المعلم القديم عند سماع ذلك الخبر، قائلاً:

- «سزرتني والله».

(أ) ليس عند الفقهي شيء من هذا، وإنما فهم مقدسي من قول الفقهي «فلما كان يوم أراد الفراء أن يهضن إلى بعض حوائجه»، أن الفراء لم يكن لديه ترف البقاء في منزله للراحة، ولا يحمل النص هذا المعنى، اللهم إلا تعسفًا (المترجم).

(ب) تشاجر كل منهما حول أيهما أولى بحصول جذاة معلمه الفراء، فأمر الفراء كلأ منهما بحمل فرقة من حنائه. فوصل الجير إلى المأمون الذي أشاد بتصرف الفراء في ملاكاته عنده. وثقة رواية أخرى تنسب ذلك الشجار إلى الأمين والمأمون مع معلمهما البستاني، وتنتهي النهاية نفسها على يد الخليفة الرشيد. (المترجم)

(ج) هنا ما فهمه مقدسي من قول ابن الأعرابي: «بجزي أمير المؤمنين خيرًا وأمر لي بعشرة آلاف درهم»، والإيماء أعلاه - على الأرجح - إلى الجذع. (المترجم)

ورد السحوي الشاف مستغفراً.

«مماذا سررتك؟»

«لما يكون من نزهة ومكافأته على اختلاف إلهة ونصحبك لكتبته»

عندئذ ضحك تلميذه، وقال:

- «والله ما هو إلا أن أكتري دابة إذا مصبت»

يقال المكشوف، بعد أن زال عنه أثر الضدمة:

- «هل تعرف ما تلقيت من ابن الضائع (ت ٦٤٣هـ / ١٢٤٥م)؟»^(١) نحو خمسة

دينار، سوى الخلع وقضه الحوائج والرز والإكرام، ولا كان يسألني عن شيء إلا إذا أكل يوم الجمعة بعث في طلبي دابته وابنه، وأحضر مائدته»^(٢).

ومقابل وثيقة واحدة كتبها الخطاطة فاطمة (ت ٤٨٠هـ / ١٠٨٧م)^(٣)، دفع الوزير لها مبلغ ألف دينار^(٤). وتلقى الطبيب الشيخ السديد^(٥) مقابل يوم واحد خذم فيه الخليفة، مكافأة قدرها ثلاثون ألف دينار. وفي حفل أقيم بمناسبة ختان اثنين من أبناء الخليفة الفاطمي الحافظ لدين الله (خلافته: ٥٢٥-٥٤٤هـ / ١١٣١-١١٤٩م)، كوفى بأكثر من خمسين ألف دينار، إضافة إلى هدايا من آتية الذهب والفضة^(٦).

ويبلغ من كرم الفاطميين أن الشيخ السديد أثرى ثراءً فاحشاً. فقد خذم آخر خمسة من الخلفاء الفاطميين بوصفه رئيس الأطباء، حتى جاء الأيوبيون، فخدم الأيوبي الفاتح صلاح الدين. وعانى -بأخرة من عُمره- كارثة باهظة في حريق عام (٥٧٩هـ / ١١٨٣-١١٨٤م). فقد احترق قصره المُخَم بأثاثه الفاخر ورياشه حتى

(١) كد، في الأصل الإنجليزي، وخلط معدسي بين موفق الدين بن يعيش المتوفى في هذه السنة، وبين

بن الصائغ صاحب البريد. (المترجم)

(ب) فاطمة بنت الأقرع. ويشير إليها مقدسي مجدداً عند حديثه عن الخطاطين وعن الخط

العربي. تنظر ص ٥٠٦. (المترجم)

(ج) هو عميد الثلث أن نصر الكُنْذري وزير السلطان السلجوقي طغرل بك. (المترجم)

(د) هو القاضي الأجل السديد أبو منصور عبد الله ابن الشيخ السديد أبي الحسن علي. (المترجم)

امتثال رماذا تدرؤه الزيج، وناثرت الجرار المكسورة - التي سال منها الذهب الذي كانت تحتوي عليه مسكًا بمعل النار - ها وهناك على أرض القصر المحترقة^(١) وحصل مهذب لذيس، وكان طيبًا للملك العادل، على مكافأة قدرها سبعة آلاف دينار، دون الهدايا ولحلج، مكافأة لنجاحه في علاج السلطان من مرض ألم به^(٢)

وكان من بين العلاسفة الأطباء أولئك الذيس - بروج من الرهد - نحسوا خدمة السلاطين وأصحاب الماصب في الدولة. فتمنا أرسل السلطان [السلجوقي] سحر صرة فيها ألف دينار للميلسوف الطيب أبي الفتح عبد الرحمن [الحارمي]، ردها عليه فائلاً إن لديه عشرة دنانير، وهو يحتاج إلى ثلاثة منها فحسب لتغطية نفقاته في سنته تلك، وأنه يعيش وحده مع قط له. وفي مناسبة أخرى أرسلت روضة الأمير لاحي أخور بث / صرة فيها المبلغ نفسه، فردها عليها أيضاً^(٣). ويدعو أن الشعور^(٤) الذي تملك أصحاب هذه النفوس العالية هو أنه كلما عزد المرأة نفسه على الحياة البسيطة، فلت احتياجاته. وصاغ الفيلسوف الطيب علي المنادلي هذه القاعدة على هذا النحو

«ما أصبت من الدنيا شيئاً إلا احتاج ذلك الشيء إلى شيء آخر، فصاحب الدنيا أبداً فقير محتاج»^(٥).

٦) مكافآت الطلاب السابقين لمؤديهم امتاناً

كان المؤرخ والمؤلف والشاعر العالم بالشعر الجاهلي، المهري (ت ٢٥٦هـ / ٨٧٠م)^(٦) - من أهل القيروان - واحداً من اللغوين الأوائل في المغرب. وفي أثناء جلسته مع أصدقاء له في حديقة كانت تقع قرب منزله، اقترب منه رسول أرسله إليه طالب سابق عنده، وسلمه عشرين بغلاً أو أكثر، كانت محملة بأصناف المطاعم والعسل والخل والزيت، إضافة إلى صرة فيها عشرون ديناراً^(٧).

(١) هو أبو الوليد عبد الملك بن قطن المهري. ومن الواضح أن مقدسي أراد هو لا أخاه إبراهيم بن قطن المهري، وكان عالماً بالعربية متصديراً للإفادة في علومها بالقيروان. وترجمة عبد الملك في إنبه الزواة للقطعي، (نشرة محمد أبو الفصل إبراهيم)، ٢٠٩-٢١١. (المترجم)

في مناسبة أخرى، بينما كان المهري في طريقه إلى السوق لشراء بعض القمح، اجتاز بالصيارفة، فاقترب منه طالب سبق وأعطاه صرة ليناع منها القمح الذي يريد. وما أن ابتعد المهري بضع خطوات حتى اكتشف أن تلك الصرة كانت تحتوي على [الدنانير] الذهب وليس [الدراهم] الفضة كما كان يعتقد، فعذّب الثور فوجدها خمسين دينارًا، فهرول من فوره يبحث عن ذلك الطالب المحبسن ليطلعه على خطئه. ولكن لم يكن ثمّ خطأ، بل اعتذر إليه الطالب السابق الممتن لمعلمه عن ضيق ذات اليد وضالة القبلغ المهدي^(٧٠).

الفصل الثالث الأدباء الهواة



/ أولاً: الأطباء

[٧٤٨]

من المعروف أنَّ الأطباء في الإسلام الكلاسيكي كانوا في كثير من الأحيان فلاسفة، وكذلك كان أسلافهم من اليونانيين القدماء. لكن ما كان في حكم النادر هو وجود شعراء مُجيدين من بين أولئك الأطباء. ولم يكن بعض الأدباء -الذين تتنازلهم في هذا الفصل- من الأطباء، بيد أنَّهم كانوا من العلماء في «العلوم الذخيلة» الأخرى، وذكروا لها لإسهاماتهم في حقول الأدب، ولا سيَّما الشعر وفنونه. ولم يكن قرض الشعر هو الملكة الوحيدة التي قُبِلَ الأطباء بها في بلاط الخلفاء والسلاطين، أو القصور الفخمة لكبار التجَّار، أو دواوين الدَّولة الرِّسمية العُليا. فإلى جانب خدماتهم الطَّبية، فإنَّهم غالبًا ما كانوا يصطَلِّعون بواجبات أخرى، مثل: واجبات الوزير أو صاحب الدِّيوان، أو التَّدبير، أو مزيج من هذه المهامِّ جميعًا. وكان أهمُّ كتبة الشَّير والتَّراجم هم أنفسهم من الأطباء الأدباء، من أمثال: [ظهير الدِّين] البیهقي، والقفطي، وابن أبي أصيبعة. وربما كان الطَّبيب يقف على الدرجة نفسها من الأهمية التي كانت لصاحب الدِّيوان فيما يتعلق بالوصول إلى الحاكم الذي خدَّمه كلُّ منهما بصنعتِهِ؛ ذاك أنَّه كان من بين قليل من الناس الذين نَجَّحوا في جعل الخليفة -أو الوزير- لا يكاد يستغني عنهم، بوصفهم من البطانة المقرَّبة. ولكن الوصول إلى هذه المنزلة الرِّفِيعَة كان يستلزم أن يكون الطَّبيب ماهرًا في الأدب وفنونه. وكان جَمع الطَّبيب بين الطبِّ والأدب يجعله أكثر قُرْبًا من الحاكم؛ لأنَّه جَمَعَ بين موهبتي الطبِّ والبلاغة، وهو مزيجٌ كان صاحبه يُحَسَد عليه، وكان البلاط الملكي يشتدُّ في طلب أمثاله.

وكانت العالمة الفطومة من الأطباء من المسلمين، ثم من نصارى، ثم اليهود، لكن الجميع كانوا على وعي بأنهم أهل طائفة واحدة، وهم الأدباء المشتعلون بحقل أو أكثر من حقول العلوم، الذخيلة، إلى حاب تلك الحاضرة بالأدب وهو به ويعرص هذا الفصل لعدد من الأطباء الذين أشارت أسطنتهم إلى أنهم كانوا من أهل طائفة الأدباء.

كان الطبيب المسيحي [علي] بن رث الطبري (ب نحو ٢٤٠هـ / ٨٥٥م) كان لما ريار بن فارس قبل أن يعتنق الإسلام على يد المعصم، ويصحح واحدًا من بطانة المقرئين، ثم مديماً للمنتوكل فيما بعد. وقد درّس الطب وغيره من العلوم للطبيب الكبير أبي بكر الرّازي، كما صنف عددًا كبيرًا من المصنّفات في الطب وأصول الحكم والدين^(٧١). / وكان أحمد بن الطيّب لشّرخسي (ت ٢٨٦هـ / ٩٠٠م) تلميذًا للفيلسوف الكندي، وكان - أعني الشّرخسي - عالمًا بأحوال القدماء، سواء اليونانيين أو العرب. وبزّع في النحو والشعر، وكان معروفًا بفصاحته. وقد درّس المعتضد، لذي عيّنه لاحقًا في منصب المحتسب، وجعله رفيقًا ونديمًا، وقربه إليه. ولقي الشّرخسي - المعروف بوصفه عالمًا أكثر منه قاضيًا جيدًا - حتفه جزاء دسيسة من دسائس السلاط. وصنّف للخليفة مصنّفات في الموسيقى والغناء والمناذمة. كما كتب عن مبادئ فيثاغورس (Pythagoras) وعن العشق وعن الشّطرنج، إضافة إلى مصنّفات كثيرة التي وضعها في الفلسفة والطب^(٧٢).

ووضع ثابت بن قُرّة (ت ٢٨٨هـ / ٩٠١م) - وكان فيلسوفًا طبيعيًا، وشارحًا لمصنّفات جالينوس ومصنّفات في الطب الجالينوسي - كتابًا في مراتب العلوم، وكتابًا آخر في مراتب قراءة العلوم، وكلاهما سبق أن ذكرناهما^(٧٣). هذا فضلاً عن عدد كبير من المصنّفات في الفلسفة والطب، كما صنّف أيضًا في الموسيقى وآلاتها، وفي العروض، والسياسة^(٧٤).

وعين ابنه ستان بن ثابت (ت ٣٣١هـ / ٩٤٢م)، طبيبًا للمقتدر والقاهر والرّاضي، وعُيّن مسئولًا عن مستشفيات بغداد، وأرسل الأطباء لعلاج السّجناء داخل سجونهم،

(١) انظر ما تقدّم، ص ٤٤٣. (المترجم)

كما أرسل الأطباء لعلاج المرضى في المناطق الشامية، من المسلمين و«أهل الكتب» على السواء، كما أرسل الأطباء البيطريين لعلاج الحيوانات و«غنى سدين مستولاً عن» بيمارستانات (مستشفيات) بغداد عام (٣٠٤هـ/٩١٦-٩١٧م)، وكان بغداد -أند- خمسة بيمارستانات، وفقاً لأمين الحوري، مؤرخ بغداد^(١) وكان أول من افتتح البيمارستان المسمى «المقتدر» عام (٣٠٦هـ/٩١٨-٩١٩م)، والذي سُمي باسم مؤسسه الخليفة المقتدر.

ولمّا توفي أحد العوام في العام (٣١٩هـ/٩٣١م) جزاء خطأ طبي، أمر المقتدر المحتسب أن يُعزل الأطباء أنه لا يجوز لأحدهم مزاوله الطب ما لم يُجزّه بستان بس ثابت بذلك، واجتار الاختبار أكثر من ثمانئة وستين طبيباً، وحصل كل منهم على إحازة تُحدّد تخصّصه. وأُعفي الأطباء الذين كانوا يخدمون الخليفة، وغيرهم ممن اعترف لهم بالرياسة في الطب وطبقت شهرتهم الآفاق، من امتحان بستان لهم.

وكان بستان أيضاً مؤرخاً ومرتسلاً، ومن بين مصنفاته: مسيرة للأمير التّوّهبي عضد الدولة^(٢)، وتاريخ لآل بيته، والرسائل السلطانيات والإخوانيات، ورسالة في الفرق بين المترسّل والشاعر، ورسائل إلى الحكّام كالأمير التركي بَنجَكَم (ت ٣٢٩هـ/٩٤١م)^(٣)، ورسالة إلى ابن رائق (ت ٣٣٠هـ/٩٤٢م) -وكان الأخير أول من حمّل لقب «أمير الأمراء»^(٤) - ورسالة إلى علي بن عيسى (ت ٣٣٤هـ/٩٤٦م)، وكان وزير المقتدر^(٥).

وخدم الطّبيب ثابت بن بستان (ت ٣٦٥هـ/٩٧٥م) -وهو حفيد ثابت من قُرّة، وابن بستان- أربعة من الحلفاء هم: الرّاضي، والمُتقي، والمستكفي، والمطيع. وهو يُعرف خاصّة بتاريخه الذي أرّخ فيه بادقاً بخلافة المقتدر ومتّهماً بخلافة المطيع، أي من عام (٢٩٥هـ) إلى عام (٣٦٣هـ/٩٧٤-٩٧٥م).

(١) أخطأ ابن أبي أصيبعة ونسب هذا الكتاب -وهو المسمى الثّاني في أخبار الدولة الدّينية لسنان بن ثابت، والمعروف أن سناناً لم يُدرّك التّوّهبيين؛ إذ توفي عام (٣٣١هـ/٩٤٢م). والكتاب المشار إليه من تصنيف أبي إسحاق العنّابي، صنّفه بناء على طلب عضد الدولة (المترجم)

١٢٥٠ / وقد رأى ابن أبي أصيبعة سحبه منه بخط ثابت واستعمل الففطى ترجمته لثابت كي يبدؤا بغانمة بالمؤرخين الذين أرحوا النبي العباس حتى عام (٦١٦هـ / ١٢١٩م)، ابتداء بالطبري وانتهاء بالفادسي. وكان ثابت حال المؤرخ هلال أس المحسن الصائسي، صاحب الذبل على تاريخ ثابت^(١). الحط أن الأصناء امتنهنوا الكتابة في التاريخ، بوصفها إحدى الموضوعات الرئيسة في فنون الأدب، وكذلك فعل آخرون في البلاط الملكي^(٢).

بدأ أبو بكر الرازي -وهو بالأبينية (Rhazes)- (ت ٣١٣هـ / ٩٢٥م) دراسة الطب في فترة متأخرة نسبياً من عُمره فبدأ دخل بعدد بعد أن جاوز الثلاثين من عمره، دَرس الطب على يد علي بن رثن الطبري. وأظهر الاهتمام في البداية بالموسيقى وفنون الأدب، ولشعر والعزف على آلة العود ثم انخرط في دراسة العلوم الفلسفية والطب. وصنّف عددًا كبيرًا من الأعمال، واشتهر خاصة بكتابه المسمّى الحاوي -وهو بالأبينية (Continens)-، والطب المنصوري الذي كتبه لأثير كرمان وخراسان، وترجمه جيرارد الكريموني بعد عام ١١٧٥م بعنوان: (Liber medicinalis ad Almansorem أو Liber almonsortius). وقد تناول الفصل التاسع من هذا الكتاب نوعًا خاصًا من علم الأمراض (Pathology) والعلاج (Therapy)، وعُرف على نحو منفصل باسم (Liber nonus)^(٣). ومن بين مصنّفاته الأخرى: كتاب في الرسائل الرسمية، وهو المسمّى كتاب رسائل الملوك، وكتاب سيرة الحكماء، وكتاب في جُعل الموسيقى، وكتاب في سيرته^(٤).

وكان ابن السّمينة القرطبي (ت ٣١٥هـ / ٩٢٧م) -وهو طبيب ومتكلّم معتزلي- عالمًا في حقول «العلوم الدّخيلة»، والعلوم الإسلامية، جنبًا إلى جنب مع الأدب وفنونه. وكان موسوعيًا متفتّحًا، برع في النحو واللّغة والشعر والفقه والحديث والأخبار والجدل^(٥).

(١) يومئذٍ قدس بقوله «وكذلك فعل آخرون في البلاط الملكي» -عاليًا- إلى كتابات بعض الثّلماء من شاكله أبي بكر الصّولي صاحب كتاب الأوراق. (المترجم)

(ب) يعني: «المقالة التاسعة في الأمراض الحادثة من القرن إلى القدم» (المترجم)

ود، من الفيلسوف الفارسي وهو باللاتينية (Alfarabius) (ب ٣٣٩هـ - ٩٥٠م) في خراسان، ثم في بغداد، قيل أن يسقز بأرض الشام، وكان أحد من طلبة سيف الدولة، ذلك الأمير الحمفاني الذي حلد المتنبي ذكره شجوه. وقيل إن أقال الفارابي على الفلسفة وقع عرضاً عندما عهد إليه أحدهم بمصنفات أرسطو طاليس، فُسّر الفارابي بها وأمعن في فرائدها، وواصل دراستها حتى عمق في هذا المجال ودرس الفلسفة على الفيلسوف المسيحي يوحنا بن حيلان في خراسان. وعلى ابن الحلال ومثنى بن يونس (ت بين عامي ٣٢٠هـ / ٩٣٢م - ٣٣٠هـ / ٩٤٢م) في بغداد. وإلى جانب الفلسفة درس الفارابي الرياضيات والطب، وعلى الرغم من تفوقه في علم الطب، إلا أنه لم يزاوله قط. وعلى صعيد آخر، سعى في علمه الموسيقي وراولها أيضاً. كما قرض الشعر، وتبادل مع النحوي ابن السراج (ت ٣١٦هـ / ٩٢٨م) الدروس في الفلسفة بالذروس في النحو. ومن بين مصنفاته في حقل فنون الأدب ما يلي: شرح كتاب الخطابة لأرسطو طاليس، وكتاب في الخطابة وصف بأنه «كبير»، في عشرين مجلداً^(١)، وكتاب في صناعة الكتابة، / وكتاب في الشعر والقوافي. وكتاب [٢٥١] كلام فيما يصلح أن يُلْمَ له المؤدّب، فضلاً عن مصنفات أخر له في فلسفة الأخلاق، والموسيقى، والعلوم المتعلقة بشئون الدولة، والشئون العسكرية، إلى جانب كتاب سبق أن ذكرناه آنفاً، وهو كتابه المسمّى إحصاء العلوم وترتيبها^(٢)، وقد تُرجم هذا الكتاب إلى اللاتينية مؤثّر^(٣).

وكان ثمّ طالب آخر لمثنى بن يونس، وهو المنطقي أبو سليمان الشجستاني (ت بعد ٣٩١هـ / ١٠٠١م). وخلا المنطق كان للشجستاني عناية بالأدب وفونه، ولا سيّما النحو والشعر. ولما أصابه البرص (الجذام)، حبس نفسه في منزله حيث اقتصر على استقبال المهتمّين بالدراسة معه فحسب. وكانت أفضل صلاته بما كان يجري في العالم الخارجي من حوله؛ علاقتة بالأديب أبي حيّان التوحّيدي، وكان صديقَه الصدوق، وزائره المستديم الذي أحضر له معه أخبار البلاط، ولطالما جالسه. وقد صنّف التوحّيدي كتابه المسمّى الإمتاع والمؤانسة خضيضاً للشجستاني.

(١) انظر ما تقدّم، ص ٤٤٣-٤٤٤. (المرجع)

ولم يصلنا شيء من مصنفات السجستاني^(١) بيد أن أبا حنبل الثوحيدي سجل عددا لا بأس به من أفكاره في مصنفه المسمى الإمتاع والمؤانسة، وكذلك فعل في كتابه المسمى المقابسات وفي هذا المصنف الأخير - على سبيل المثال - يدل السجستاني - في ثنابا جواباته عن أسئلة الثوحيدي - فكره حول العلاقة القائمة بين المنطق والنحو. وفي ثنابا صياغته لأفكاره، نظرون وإن بإيجاز - إلى الخطابة والبلاغة. وفي ثنابا هذين المصنفين، فإن كثيرا من الأسئلة التي تتعلق بالأدب وفنونه، وبفقه اللغة كذلك، نوقشت ثمة^(٢).

وقد بزغ أبو سهل المسيحي (ت بعد ٤٠١ هـ / ١٠١٠ م) - الذي كان شيعيا لابن سينا، وفيلسوفاً مسيحياً - في النحو، وكان له خطٌ جميلٌ. ووفقاً لرواية للطبيب مهذب الدين عبد الرحمن بن علي (ت ٦٢٨ هـ / ١٢٣٠ م)^(٣)، كان أبو سهل أكثر الأطباء النصاري - المتقدمين منهم والمتأخرين - فصاحة. وقدر الطبيب مهذب الدين أن أبا سهل فاق حنين بن إسحاق، ذلك المترجم ذائع الصيت الذي اشتهر بالترجمة من اللسانين اليوناني والشرياني إلى العربي. وكان أبو سهل متقناً للعربية وما تعلق بها، حتى برّ أقرانه في هذا الحقل^(٤).

وبزغ الطبيب أبو الفرج ابن هندو (ت ٤٢٠ هـ / ١٠٢٩ م) في قرض الشعر خاصة، وذلك إلى الحد الذي بالغ معه الثعالبي - وكان معاصراً له - في الاستشهاد بامتخبات من شعره، وكذا فعل الباخرزي - المتأخر عن عصره - لاحقاً. وخصه ياقوت بترجمة امتدت لضع صفحات. وعلى الرغم من كون ابن هندو فيلسوفاً وطبيباً، كان معروفاً أيضاً بكونه كاتباً في ديوان الإنشاء، وعالماً أدبياً، ومعلماً و مترسلاً وشاعراً. وكان صاحب ديوان الإنشاء في عهد عضد الدولة البويهية. وقد جمعت رسائله وشعره. وقد درس ابن هندو «العلوم الدخيلة» على ابن الحمّار^(٥). وعلى الرغم من كونه

(١) وصلنا من مصنفات السجستاني كتاب ضوان الحكمة، وقد نشره عبد الرحمن بدوي في طهران عام ١٩٧٤. وهو كتاب في تراجم الحكماء والفلاسفة. (المترجم)

(ب) وهو الطبيب المعروف بـ «دشتواره»، سبق ذكره، انظر ص ٤٧٤. وترجمته في: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٧٢٨ وما يليها (المترجم)

طبيبا، ارمدى زي الكتاب، وفق روايات بعض من رجم له^١ - ليس القذاعة على
رسم الكتاب^٢.

وكان ابن سينا (ت ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م) فيلسوفا وطيبا مشهورا، وهو صاحب
كتاب القانون في الطب، وكان ذلك الكتاب كتابا مدرسيا في جامعات أوروبا، ووطن
كذلك حتى القرن السابع عشر الميلادي وصنف ابن سينا مصنفات في حقل الأدب
ومونه، منها: المدخل إلى صناعة الموسيقى، وكتاب الفلج في النحو، ورسالة في^٣
العشق، وكتاب البر والإثم، وهو في الأخلاق، ووقع في محلدين وذلك إلى حاسب
مقالته التي سبق أن تعرضنا لها آنفا^٤، وهي تلك المسماة مقالة في تقاسيم الحكمة
والعلوم^٥.

وقيل: إن عالم الرياضيات [الحسن] ابن الهيثم وهو باللاتينية (Alhacen) -
(ت ٤٣٠هـ / ١٠٣٨م)، نفاهر بالجون كي يتركه الناس وشأنه؛ لينتزع دراساته.
عاش ابن الهيثم حياة زاهدة في الجامع الأزهر لكبير بالقاهرة، وارتزق من عمله
بالنسخ، وكان ينسخ كتاب أفيليس والمجسطي لبطليموس مرة في كل عام، وقيل إنه
اعتاد أن يحصل من وراء نسخهما وبيعهما مئة وخمسين دينارا مصرية. وله من بين
جُملة مصنفاته في حقل الأدب وفنونه مقالة في أدب الكتاب، كتاب في السياسة، في
خمس مقالات، ورسالة في صناعة الشاعر ممتزجة من اليوناني والعربي^٦.

وصنف أبو الفرج عبد الله بن الطيب (ت ٤٣٥هـ / ١٠٤٣م) - وهو طبيب مسيحي
عربي وفيلسوف - شروحا على بعض أعمال أرسطوطاليس، بما في ذلك مصنف
أرسطوطاليس المسمى الخطابة، والذي أسمى ابن الطيب شرحه عليه تفسير كتاب
الخطابة^(٨٨).

ولقب الطيب ابن أبي السلط (ت ٥٢٩هـ / ١١٣٤م) بـ «الأديب الحكيم»، وكان
طيبا مشهورا من دانية، شرقي الأندلس، وكان يعدُّ أدينا كبيرا؛ لاهتمامه بالتظير في
الموسيقى وممازستها وإلى جانب التصنيف فيها، كان عارفا على آلة العود. وقد

(١) انظر ما تقدم، ص ٤٤٧. (المترجم)

جمع شعره، وذكر ابن أبي أصصعة - فأكثر - منتحات من أشعاره ^(١) وصنف كتابين في تراجم الأدباء في مصر والأندلس. وشعر في الإسكندرية مدة: لأنه - على ما قيل - أخفق في انتحال سفينة عارقة إلى الشطح ^(٢).

وكان ابن باخة - وهو باللاتينية (Avenpace) - (ت ٥٣٣هـ / ١١٣٨م)، فيلسوفاً طبيئاً من سرقسطة، فاق أقرانه في النحو وسائر فنون الأدب الأخرى وكان يحفظ القرآن عن ظهر قلب، وعُدَّ من بين أفضل العلماء في الطب وعلومه، كما تميَّز في فن الموسيقى، والغزف على آلة العود ^(٣).

وامتهن الطبيب اليهودي ابن الغبن زُرَبي (ت ٥٤٨هـ / ١١٥٣م) التشجيم وسيلة لكسب رزقه، وبزَّ أقرانه فيه، حتى خدَّم الخلفاء بصناعته. وكان متقناً للعربية العصيدة، وله خطُّ عربي جميل. وذكر ابن أبي أصيبعة أنه كثيراً ما وقع على نُسخ من مصنفات ابن الغبن زُرَبي في الطب وبعض العلوم الأخرى نسخها صاحبها برخط يده (Autograph)، كما كان شاعراً مُجيداً. ومن بين مصنفاته في فنون الأدب نذكر رسالة في السياسة، رسالة في تعدُّر وجود الطبيب الفاضل ونفاق الجاهل. ويلاحظ لنا أنَّ بعض الأطباء كان مذهبهم أنه ليس للطب كبير علاقة بالأدب، وأنَّ الطبيب - من ثمَّ - إنَّ أراد التفوق في الطب، لم يكن يلزمه التفوق في العربية وعلومها. ويبدو أنَّ هذا المصنَّف الأخير - الذي صنَّفه عالمٌ أدبٌ من أهل الذمَّة - قد صنَّف رداً على هؤلاء ^(٤).

أمَّا الشاعر والطبيب أبو الحكم عُبيد الله بن المظفر (من أهل النصف الثاني من القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي)، فقد وُلِدَ في اليمن من أبوين أندلسيين أصلهما من المرية، وكان مدرّساً في إحدى مدارس بغداد قبل أن يصبح طبيباً في خدمة السلطان السلجوقي محمود بن مِلِكشاه. وقد جَهَّز السلطان له مستشفى ميدانياً، استلزم نقله أربعين بعيراً. وكان أبو الحكم أحد أولئك الأدباء الذين أظهروا ميلاً شديداً للمزاج والتفكُّه، وتميَّزت قصائده - غالباً - بحسن فكاهي إلى حدِّ الخلاعة. وقد جُمِعت أشعاره في ديوان. وعلى الرغم من أنَّه نُقِدَ، حفظت لنا المصادر التي ترجمت له شذرات كبيرة من شعره. وامتاز ديوانه المسمَّى نهج

البلاغة لأولي العلاصة سروح الفكاهة والهرل في مصمونه. ومن بس المشخات المحمودة من شعره، ثم رثاء له يرثي به بعض معاصريه من الأحياء^(١).

وكان الفيلسوف والطبيب والخطاط والملحن أبو المظفر (بلمظفر) بصري من محمود بن المعزف، تلميذاً لأب العيس زربي في الكيمياء، وكان -أي بلمظفر- مؤلفاً مكثرًا عرير التأليف في هذا العلم. كما كان جماعة للكتب بهما، وكانت لديه مكتبة ضمت عدة آلاف من المجلدات، ويُعتقد أنه قراها جميعاً؛ إذ كانت طرء كل كتاب تحتوي على مُلح ونوادر كتبها بخط يده، وحاء متعلقة بموضوع الكتاب^(٢).

وكان ابن المظفران (ت ٥٨٧هـ / ١١٩١م) معدوداً من كبار الأطباء في الشام في أيامه، وكان فيلسوفاً ولغوياً أديباً درس النحو واللغة وغيرهما من الموضوعات الأدبية على يد الشيخ الذمشقي الإمام تاج الدين أبي اليمن الكندي^(٣). وبوصفه مسيحياً، ارتحل إلى بلاد الروم لدراسة اللاهوت، ثم غادرها إلى بغداد حيث درس الطب على يد [هبة الله] ابن التلميذ. وبعد أن برز أقرانه في الطب، عاد إلى دمشق حيث شرع في العمل طبيباً هناك، وواصل دروسه على الطبيب المعلم مهذب الدين ابن النقاش. وأصبح طبيباً خاصاً لصلاح الدين وأحد المقرئين منه، وكان دائم إلى جانبه في مستقره ومرتلحه. وأحلله السلطان مرتبة عظيمة، وبألف في إكرامه، حتى إنه اعتنق الإسلام في عهد صلاح الدين، وتزوج امرأة من سيدات بلاط السلطنة.

عنون ابن المظفران أحد مصنفاته في الأدب بستان الأطباء وروضة الألباء انطبق مصطلح «الألباء» (ومفردُها لبيب) عادة على أهل الأدب والطرف، أي الأدباء. وكان هدف ابن المظفران من تصنيفه لهذا الكتاب جمع كل ما قرأه أو نسخه من أعمال الأطباء الفلاسفة، أو سمعه من المعلمين في الأدب والطب، من الطرائف والحكايات والتوادد والملح. وذكر ابن أبي أصيبعة أنه وخذ هذا الكتاب غير مكتمل في مجلدين، / بخط شيخه الطبيب مهذب الدين. وكان الأخير قد قرأ المجلد الأول منه على [٢٥٤] المؤلف، الذي وقّع على سماع الكتاب بما يفيد هذا المعنى، أنا المجلد الثاني فيحمل شهادة مهذب الدين التي تُفيد بأنه درس هذا المجلد وجادة (أي لم يقرأه على مصنفه)، بسبب وفاة الأخير. وثمة مخطوطة، من هذا الكتاب، فضلاً عن نشرة

جربة لقسم منه موحودة س أيدي الناس " وسبق لاندلس ما أمر مكة ابن
المطران الحاضرة آنفا^(١)

انساب الكخال (طبيب العيون) المصري سليمان بن موسى (ت ٥٩٠هـ / ١١٩٤م).
والمعروف باسم الشريف الكخال - وكان أحد الأطباء الدس خدموا صلاح الدين
الأيوبي بصاعتهم إلى دثرة من الأدباء، صفت فيمن صفت القاضي وصاحب
ديوان صلاح الدين، أعني القاضي الفاضل اليساري، والشاعر شرف الدين محمدين
نصر (ت ٦٣٠هـ / ١٢٢٣م)، والمعروف باسم ابن غمين^(٢) وقد وصفت تلك
الضحبة بأنها ضحبة مودة ومرح ومداغة، وهو ما يتضح من خلال شذرات الشعر
التي تبادلوها فيما بينهم^(٣).

وتشير حال أبي بكر الزهري القرشي (ت بين عامي ٦١١هـ - ٦٢٠هـ / ١٢١٤ -
١٢٢٤م) إلى الأهمية الاجتماعية النسبية للطب فيم يتعلق بحقلي الفقه وفنون
الأدب في إشبيلية، في نهايات القرن الخامس وبداية القرن السادس الهجريين/
الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين. وُلد الزهري وترعرع في إشبيلية، حيث أصبح
قاصياً هناك بعد أن أتم دراسته في الأدب والفقه. ثم درس الطب وأصبح طبيباً في
خدمة أبي علي ابن عبد المأمون الموحدي (حكمه: ٥٢٤ - ٥٥٨هـ / ١١٣٠ -
١١٦٣م). وروى ابن أبي أصيبعة -رواية تتعلق بسبب إقباله على دراسة الطب- عن
قاضي زميل للقاضي أبي بكر الزهري، كان قد سأله عن سبب اهتمامه بالطب
ودراسته:

«فقال لي: إني كنت كثير اللعب بالشطرنج، ولم يكذب يوجب من يلعب
مثلي به في إشبيلية إلا القليل، فكانوا يقولون أبو بكر الزهري الشطرنجي،
فكان إذا بلغني ذلك أفتاظ منه ويصعب عليّ. فقلت في نفسي: لا بد أن
اشتغل عن هذا بشيء غيره من العلم لأنت به، وبزول عني وصف
الشطرنج، وعلمت أن الفقه وسائر الأدب -ولو اشتغلت به عمري كله- لم
يخصني به وصف أنت به، فعدلت إلى أبي مروان عبد الملك بن زهر

(١) انظر ما تقدم، ص ٢٤٨. (المترجم)

(ب ١٢٧٧ هـ / ١٨٠٦ م) وشملت عنه صداه هفت. وكب أحسن صداه
وكب حر حره مسوحد من الرمزي برقع. وشهرت بعد ذلك هفت،
وراء على ما كتبت كره الوصف به.

ومن ثم هفت هفت، ندي أصيب إلى نقصه. برهن أنه كان يكون ضروري بوصفه
بجلاخ نكف الشعر حبي الذي لآله صاحبه هو بلا ويموال سوق الفقه، ولأدناه
كانت كسبه آتية، ومن ثم عُرر الرمزي معده. نعدوم الطبقة لينخلص من نكف
كره أن ينفقه به الناس

- (١) وثمة صاحب لقب آخر، هو «العشري»، واسمه محمد بن المحمدي الطيب (ت نحو ٦٥٠ هـ / ١٢٥٧ م)، ونفقه هذا يما يُعزى إلى الشاعر المشهور في الحاهلية.
غتره العنسي. وهو شاعر محارب من انفر النديم الميلادي، من قبلة عس
التي كانت مضربها هي وسط شبه الجزيرة العربية. استوحى لقب عترة
«أبو الفوارس» من الشيرة الشاعرية المعروفة باسم سيرة عترة بن شاذل. وتُجسد
هذه القرومية الشاعرية العربية مثالاً نمروية عند العربي. وتُقب طيباً (وهو من أهل
القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي) بـ «العشري» بسبب افتتاه مدنوعة
أطافره بشعرية عترة، ومواظبته على نسخ القصص المتعلقة بتلك الشخصية
الشهيرة^(١). وكان نظيره في عصر النهضة الإيطالية الإنسانية لاحقاً هو جيوفاني
الفرجيلي (Giovanni del Virgilio)^(٢). كان العشري فيلسوفاً وطيباً مشهوراً، خطي
بتحذير كبير لإتقانه صناعة الطب، وكان كذلك عالماً أدبياً مبرزاً، وشاعراً غزير الشعر
وكاتباً للمجكم. وحفظ لنا ابن أبي أصيبعة في بضع صفحات شذرات مطوّلة من
شعره في ترجمته التي كُتِبَ لها. وفي لائحة مصنفاته أعمال في الفلسفة والطب،
إضافة إلى مصنفات صنفها في حقول أخرى، من بينها مصنف في الأدب جاء عنوانه
طويلاً إلى حدٍّ ما، وهو مصنفه المسمى التور المعجتي من روض الثمنا وتذكّار
القضاء الحكما ونزهة الحياة الدنيا. وعلى الرغم من أن هذا الكتاب قد ولم يصلنا،

(١) هذا التاريخ تقريبي طبعة الحات. (المترجم)

(٢) سبب إلى فرجين (Virgilius) شعر (تروموني تعظيم). (المترجم)

مقدّم وصف بأنه كُتِبَ في الأدب والأخبار، وهو مصنف ذو صاحبه، هذا المصنف اسم على الشئ، وهو مليء بالشعر والموائد من أحوال العلماء ولأدب، كما اشتمل على ملحوظات صاحبه الحاضرة، التي شهدت له بالإيمان وسعة الاطلاع

وكان مهذب الذّين اس الحاجب (هو من أهل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) عالماً في الرياضيات وطبياً، وكان في أول أمره مسئولاً عن صيانة الشاعات ابنه في المسجد الأموي وإصلاحها، قبل أن يعمل طباً في مستشفى نور الدين زنكي (٥٤١-٥٦٩هـ/ ١١٤٦-١١٧٤م). ثم حُدم صلاح الدّين طيناً خاصاً له، ثمّ بعض الأمراء الأيوبيين الآخرين من بعده. وكان مارعاً في الأدب وفنونه، وعالماً مشهوراً في النحو^(١٠٢).

واشتهرت أسرة ابن زُهر العربية الأندلسية العريقة بخدماتها في حقول التعليم والحُكم، والفقه والأدب وعلم إدارة شئون الدولة والطب والفلسفة. وقد قام ف. فُستفيلد (F Wustenfeld) بدراسة تاريخ تلك الأسرة في كتابه عن الأطباء والطبائعين (Naturalists) العرب^(١٠٣) وأول أفراد هذه الأسرة:

(١) أبو بكر محمّد بن مروان بن زُهر (ت ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م)، وكان فقيهاً مالكيّاً، وروى عنه علماء اللّغة الأندلسيون، وكان يحظى بتقدير كبير بوصفه رجلاً من أهل الورع والتّقوى.

(٢) أبو مروان عبد الملك: وهو نجل الأوّل، رَحَلَ إلى بغداد حيث دُرِس الصّيادلة هناك لسنوات طويلة، وهو أوّل طبيب في هذه الأسرة، بدأ عمله بمزاولة الطب في بغداد، ثمّ في القاهرة والقيروان، وأخيراً في دانتة، حيث ذاع صيته هناك، فحُصِّل شهرة عريضة.

(٣) أبو العلاء/ ابن زُهر (ت ٥٢٥هـ/ ١١٣١م)، وهو ابن أبي مروان سالف الذّكر، بدأ تعليمه على يد والده، ثمّ دُرِس على أبي القيناء المصري. ودرس الطب واللّغة في إشبيلية، وأظهر اهتماماً شديداً بالأدب وفنونه، وأصبح فيلسوفاً طبياً متميزاً. ومُهدت له مكانته، بوصفه طبيباً مرموقاً، [٢٥٦]

الطريق إلى الوزارة في عصر الموحّدين. وفي أيامه، كان كتاب ابن سينا المشهور المسمّى القانون قد وصل إلى الأندلس. وأثّق أن أهديت إليه نسخة منه، لكنّه أبدى ازدراء للكتاب، وقيل: إنه كان يقطع من طوره أوراقاً ليكتب فيها الوصفات لمرصاه. وكان يحفظ شعر ذي الرثّة عن طهر قلب، وحفظ لنا ابن أبي أصيبعة مذكرات من شعره.

(٤) أبو مروان عبد الملك بن زُهر (ت ٥٥٧هـ/ ١١٦٢م) - وهو باللاتينية (Avenzoar) - وهو ابن أبي الغلاء وكان سَمي جَدّه (رقم ٢ آنفاً). حصل بوصفه طبيباً - شهرة عريضة في جميع أنحاء لأندلس والمغرب، واستخدمت مصنّعاته مصادر لمحاضرات معلّمي الطب ومدّرسه. وخدم في عصرَي المرابطينَ ولَمُوَحّدينَ بصناعته.

(٥) أبو بكر الزُّهري (ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٩م)، وهو ابن أبي مروان - وهو باللاتينية (Avenzoar) - كان يُشبه جَدّه ومن ثمّ فقد لُقّب بالحفيد. وكان طبيباً وفيلسوفاً وأديباً بارعاً. مهّدت شهرته الطريق له في خدمة الدّولة، حيث ارتقى - مثله في ذلك مثل جَدّه - إلى الوزارة. وقال ابن أبي أصيبعة: إنه لم يكن هناك - في أيامه - من هو أكثر علماً بالعربية منه. كما كان أيضاً لاعب شطرنج ماهر. ومات حتف أنفه مسموماً على يد عدوّ له. واستشهد ابن أبي أصيبعة - فأكثّر - بمنتخبات من شعره.

(٦) أبو محمّد (وهو من أهل القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي)، ابن أبي بكر، وهو آخر من نعرفهم من هذه لأسرة، وكان طبيباً ناجحاً، ومات حتف أنفه في سائلة مسموماً أيضاً^(١٤).

ثانياً: الفقهاء

يكمُن مفتاح فهم الحركة الأدبية في أنشطة قُوى أهل الحديث. فقد أدّى فشل محنة خلق القرآن - العقلانية المشرب - التي سبق أن تناولناها في الباب الأوّل من هذا الكتاب، إلى ظهور نقابات الفقه الثنية في الإسلام، مع كليّاتها والمؤسسات

التي انفردت بها الحركة المدرسية. وكانت فنون الأدب، مثل: النحو واللغة والشعر والخطابة والترسل والتاريخ وفلسفة الأخلاق قد وجدت بالفعل قبل وقوع المحنة بوقت طويل. وأضحّت حركة أهل الحديث - التي عزّزت وضعها آنذاك - في وضع يمكنها من تحديد اتجاه جديد للدراسات الأدبية، أكثر تمسّياً مع حساسياتها على الصعيد الأخلاقي. وتروي المعالم التاريخية ما جرى من آثار ترتّبت على مِحْنة خَلق القرآن، في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وأواخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. فقد استمرّ الصّراع دائراً بين القوّتين، مع غلبة أهل الحديث على مجريات ذلك الصّراع، ولكن تلك الهيمنة لم تخلُ من تأثير بالخصم. ويمكن رؤية تلك المعالم بوضوح عبر القرون: (١) في مؤسسات الأدب. (٢) في مناصب الأديباء. (٣) في دراسات الأدب.

[٢٥٧] (١ / مؤسسات الأدب

درّست آثار المكتبات المستقلة التي ضمّت جميع أنواع الكتب، ومن بينها تلك التي تنتمي إلى «العلوم الدّخيلة»، من الوجود تدريجيّاً. ولم يُتلف أهل الحديث تلك الكتب، بل نقلوها بساطة إلى مؤسسات أخرى خاصّة بهم، حيث تمكّنوا من التّحكّم في استخدامها. ثمّ استبدّلوا بالمؤسسات التي كانت تؤويها مؤسساتهم. وقد عرفت مؤسسات أهل العقل السّابقة بمصطلحات: «دار»، «بيت»، «خزانة»، مضافة إلى: العلم، الحكمة، الكتب. واستُخدمت معاً في جميع التّراكيب الثّسعة الممكنة^(١٠٥). واستُبدل بها مجموعتان من المؤسسات الشّية: المجموعة الأولى منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، أمّا الثّانية فمُذ القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشر الميلادي. والمجموعة الأولى هي مجموعة المكتبات الملحقة بكليات الفقه، والتي أضحت تضم - آنثذ - جميع أنواع الكتب. وفي القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي عمى على آثار آخر مكتبة مستقلة، حيث باع مؤسسها كتبها لصالح مكتبة كلية الفقه^(١٠٦).

وفي القرن السّادس الهجري/ الثّاني عشر الميلادي، ظهرت مجموعة أخرى من المؤسسات الشّنية التي استُبدل بها مؤسسات أهل العقل السّابقة، مثل: دار العلم،

ودار الحكمة «بيت الحكمة»، وسائر مؤسسات «العلوم الذخيلة» - فاستندلت بها مؤسسات مثل دار القرآن ودار الحديث كانت الرسالة واضحة لالس فيها لقد كان فقه القرآن والسنة والوقوف على الحكمة المتنوعة فيهما، هما العلم والحكمة في المقام الأول. وكان القرآن والسنة المصدران الأساسيان للتشريع اللذان يؤمسان في كليات المساحد - المدارس للفقه. وفي حين جعل الشافعي الكتاب والسنة المصدر الأول للتشريع في الرسالة، عدهما الأدب المصدر الأزلي الأساسي الذي استلهم منه الشعر والنثر، في محاكاة واعية للفقهاء من أهل الحديث. ويمكن رؤية ذلك بوضوح في مصنعات أبي بكر الأنباري، وضياء الدين ابن الأثير^(١).

(٢) مناصب الأدباء

اندثر منصب التديم، وكان شاعلو قد جالسوا الملوك للعبية ولتثريه عنهم، وانحدرت جلسات الندماء في كثير من الأحيان إلى معاقرة الخمر وسائر مظاهر الخلاعة، وكانت المناذمة قد اضمحلت مع اقتراب القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي من نهايته. حيث كان اسم «ابن التديم»^(ب) - مؤلف الكتاب السيري - البليوغرافي المسمى الفهرست، في الأدب العربي - تذكيرًا مشوبًا بالحنين (Nostalgie) لأبهة البلاط البغدادي في الماضي. وبيزوغ فجر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، دخلت بغداد وبلاط الخلافة - ضمًا - حقبة جديدة، افتتحت بإعلان الاعتقاد القادري، الذي دعم الإسلام السني التقليدي، وأدان - فضلًا عن غلاة الشيعة - أهل العقل من المعتزلة والأشاعرة.

خلال الحقبة التي شهدت فتنة الأشعري (ت نحو عام ٣٢٥هـ/ ٩٣٧م) (٤) / كان [٢٥٨]

(أ) يقصد أتباع الأنباري منهج الخلاف بين النعاة على طريقة الفقهاء، واتخاذ ابن الأثير القرآن والحديث أمثلة عليا لمن أراد التحلي بالبلاغة. (المترجم)

(ب) يعني مقنسي صعه «التديم»، أي لجليس الأيس، وليس ابن التديم صاحب الفهرست لشخصه، أي أن اسم ابن التديم في حد ذاته كان يذكر أهل بغداد بحقبة ازدهرت فيها السادة في بلاط الحلفاء (المترجم)

(ج) كذا في الأصل الإنجليزي، والضواب: (٣٢٤هـ/ ٩٣٦م). (المترجم)

«الديلم» لم يرل حاضراً في أدهان أهل بغداد، وشهدت خلافة المتقي (خلافة ٣٢٩-٣٣٣هـ / ٩٤٠-٩٤٤م) بداية النهاية لمصعب الديلم، وصف المتقي بأنه دار حليفة تقياً صواماً لم تعرف المحرم قط طريقاً إلى جوفه، ونقل عنه قوله: «المصحف بديمي، ولا أريد حليماً غيره». لم يسبق لمثل هذا التصرف منيل في الأوساط الأدبية، ولا سيما في بلاط الخلافة، حتى إن تلك المعولة أثار غضب ندمائه، وكان فيهم المؤرخ الأديب الشهير أبو بكر الصولي، الذي كتب عنه في تاريخه المسمى الأوراق قاتلاً:

«ما سمع بحليفة قط قال: أنا لا أريد جلساء، أو أحالس المصحف، افتراه ظن أن مجالسة المصحف خص بها دون آباءه وأعمامه الحلما، وكان وحده دونهم، وأن هذا الرأي عظم عنهم وفطر هو وحده له^{١٩٢}».

استعفى الصولي من خدمة الخليفة، فأعفاه، ثم رحل إلى واسط حيث استقبله بجكم التركي وعينه نديماً له. وفيما يتعلق بتلك الحادثة، أشار ابن الجوزي إلى أن الصولي -فضلاً عن سائر الندماء- يعرف حق المعرفة أن بضاعته مزجاة، وليس عنده ما يقدمه للخليفة، اللهم إلا المدح والتلق. لقد كان ابن الجوزي يقدر الصولي تقديرًا عالياً، لكنه هنا سقاه رأيه^(١٩٣).

كانت أجواء بلاط الخلافة في عصر ابن الجوزي -ذاك الأديب المتفتش، الذي امتدت حياته لتغطي معظم القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي- قد أوغلت في مسار مختلف تماماً عن مظهره في عصر الصولي. فإن نحن عدنا إلى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ألفينا دين أكثر الوزراء من الأدباء والكتّاب وأصحاب الذواوين من العلماء -الذين احترقوا كتابة الشر وإنشاد الشعر في تلك الحقبة الذمّية- رقيقاً. هذا فضلاً عن أن عدداً كبيراً منهم كانوا من المعتزلة من أهل العقل. وبينما هيمن على هذا القرن علماء المعتزلة من أمثال علي بن عيسى الرثاني (ت ٣٨٤هـ / ٩٩٤م) وبس العميد والصاحب بن عباد، فإن الأسماء التي كانت ملء السمع والبصر في الحياة في البلاط في بغداد في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي كان قوائمها العلماء والأدباء من الحنابلة، من أمثال: الوزيرين ابن هبيرة، وابن يونس، وابن الجوزي الكاتب والواعظ المشهور.

(٣) الدراسات

كانت أعمق المحاولات التي حدثت في مسيرة الأدب دلالة، إضافة حقيل جديد إلى فنون الأدب. وكان هذا الحقيل هو فن الوعظ المدرسي، الذي عُرف باسم «علم الوعظ»، والذي تناولناه بالفعل تحت عنوان «فلسفة الأخلاق»، في الفصل السابع من الباب الرابع^(١).

/ ثالثاً: الشرطيون وفن كتابة الشروط

[١٠٨]

كان الشرطي ظاهراً أخرى في الإسلام الكلاسيكي ارتطمت وثيقاً بالأدب؛ إذ استندت وثائق الشروط إلى الفقه، وغالباً ما كانت تكتب ببلاغة وبأسلوب شديد التعميق. ولم تتضمن وثائق الشروط الوثائق الشرعية الرسمية فحسب، بل تضمنت أيضاً موضوعات أخرى ترجع إلى فنون الأدب، وهكذا ارتبط فن كتابة الشروط بحقل الفقه من جهة، وبحقل الأدب وفنونه من جهة أخرى. لقد كانت كتابة الشروط بمنزلة الجسر الواصل بين الفقه والأدب الإنساني.

(١) المصطلحات

ثمة مجموعة متنوعة من المصطلحات التي استعملت في كتابة الشروط، والتي أشارت إلى انتشار هذا الفن في العالم الإسلامي، سواء في المشرق أو في المغرب، وعلى ضفتي البحر المتوسط. واستعمل عدد كبير من المصطلحات العربية لتعين الوثائق الشرعية الرسمية وفن كتابة الشروط. واستمدت المصطلحات الأساسية من ثلاثة جذور: «ع.ق.د»، «ش.ر.ط»، «و.ث.ق». وعُيِّنت الوثائق الشرعية الرسمية بالمصطلحات التالية (وعادة ما كانت في صيغة الجمع): «وثائق» (ومفردا وثيقة)، «شروط» (ومفردا شرط)، «عقود» (ومفردا عقد). وأطلق على كاتب الشروط الذي قام بإعداد تلك الوثائق مصطلحات عديدة، هي: «الموثق»، «الوثاق»، «الوثائقي»، «الشرطي»، «صاحب الوثائق»، «العائد»، «العائد للشروط». وكانت

(١) انظر ما تقدم، ص ٣٧٧ - ٤١٠. (المترجم)

المصطلحات المستعملة في فن كتابة الشروط عدده نصا "الوثيقة"، اعلم الوثائق، "من الوثائق"، علم الشروط والسجلات، "الشروط"، "الوثائق"، عقد الوثائق، "التوثيق"، عقد الشروط، "عقد الشروط"، "عقد الشروط"، وحددت بعض هذه المصطلحات نشاط الشرطي أو مصصه أو وطعنه، إلى جانب مصطلحات أخرى مثل: "حفظ الوثائق"، "خدمة الوثائق"، وكما سرى فيما بعد في القسم لحاصن بالكتاب - أن مصطلح "كتاب" وحده في عقد صقلي من القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، وترجم هناك بـ "الشرطي".

(٢) كتابة الشروط في المشرق الإسلامي

يعود أصل فن كتابة الشروط في الإسلام إلى بغداد. ويبدو أنه بدأ في القرن لثاني الهجري / الثامن الميلادي بأبي حنيفة وتلاميذه - أبو يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني، وكذلك بعض من عاصرهم. وبزوسعا العثور على متحفات من وثائق الشيباني في مصنفه المسمى القيسوط، وكذلك كتابه المسمى كتاب الأصل^(١). وكان أول مصنف وضع في هذا الموضوع - وفقاً لرواية حاجي خليفة (ت ١٠٦٧هـ / ١٦٥٧م)^(٢) - هو مصنف هلال بن يحيى البصري، المشهور باسم هلال الراعي (ت ٢٤٥هـ / ٨٥٩م)^(٣). ونجد النماذج المبكرة التي وصلتنا من الوثائق في مصنف الطحاوي (ت ٣٢١هـ / ٩٣٣م) المسمى الجامع الكبير في الشروط، وكتاب الشروط الصغير^(٤). وقدم حاجي خليفة لائحة بالمصنفات التي وضعت في الوثائق الشرعية الرسمية التي أشارت إلى الفقهاء الحنفية بوصفهم أول من وضعها. كما / وصف حاجي خليفة أيضاً فن كتابة الشروط - على نحو صحيح - بأنه يتسبب جريئاً إلى التأليف في الأدب، وجزئياً إلى الفقه والأعراف الشرعية. واستهل مقالته في الشروط بالتعريف التالي، الذي وضّح - من خلاله - أن فن كتابة الشروط انتسب جزئياً إلى علوم الفقه، وجزئياً إلى فنون الأدب:

«علم الشروط والسجلات، وهو: علم ياجت عن كيفية ثبت الأحكام الثابتة، عند القاضي في الكتب والسجلات، على وجه يصح الاحتجاج به، عند انقضاء شهود الحال. وموضوعه. تلك الأحكام من حيث الكتابة.

وبعض مادته مأخوذ من الفقه، وبعضها من علم الإشاء. وبعضها من
الرُسوم والعادات والأمور الاستحسانية وهو من فروع الفقه، من حيث
كون ترتيب معانيه موافقاً لقوانين الشُّرع وقد يجعل من فروع الأدب،
باعتبار تحسين الألفاظ^(١١١)

(٣) كتابة الشروط في المغرب الإسلامي

استمرَّ فنُّ كتابة الشُّروط -الذي شأه المشرق الإسلامي ونظُّور تطوراً كبيراً
ثقة- بالحياة نفسها في المغرب الإسلامي؛ فقد أشارت كُتب التراجم التي ألُفها
المغاربة المسلمون إلى الشُّروطيين على نحو متواتر، ومنها على سبيل المثال،
المُوصول لابن الفَرَضِي (ت ٤٠٣هـ / ١٠١٢م)^(١١٢)، ودبله المسمى الضلة
لابن بَشْكُوَال (ت ٥٧٨هـ / ١١٨٣م)^(١١٣)، والذَّيْل عليهما، المسمى الذَّيْل لِمُشْرَاكُنِي
(ت ٧٠٣هـ / ١٣٠٤م)^(١١٤). وذكر عددٌ كبيرٌ من الكُتب في فنِّ كتابة الشُّروط في هذه
المصنَّفات المذكورة آنفاً، ناهيك عن متون الوثائق المغلَّدة للاستخدام بوصفها
نماذجٌ للمحاكاة في بعض هذه المصنَّفات. وتُعنى الصفحات التالية بذكر سُنَّة عن
هذه المتون وعلاقتها بفنون الأدب، وكُتَّاب الشُّروط أنفسهم بوصفهم أدباء.

(٤) دواوين الوثائق الموضوعية للمحاكاة

تُعَدُّ الرواية التي رواها ابن مفرِّج عن وثائق أستاذه التَّمُودَجِيَّة، ومصنَّفه الذي
أملأه عليه، ومحتوياته، مثلاً واضحاً على العلاقة بين فنِّ كتابة الشُّروط والأدب، من
خلال فنِّ الأمالي (وهو فنُّ الديكتمين *(dictamen)* في الشِّياق الأوروبي) بمعناه
الاشتيقائي، والبلاغة في فنِّ كتابة الشُّروط. روى ابن مفرِّج أنه دَرَسَ على يد العالم
القرطبي أبي عمر أحمد بن سعيد الحمَدَانِي، المعروف باسم ابن الهندي
(ت ٣٩٩هـ / ١٠٠٩م)، وآتاه كُتب محتويات تلك التَّمَاذِج الرثائقيَّة من إملاء
المصنِّف في أثناء تأليف الكتاب. وفي غُضُون روايته للكيفية التي قام بها أستاذه
بتأليف تلك التَّمَاذِج تدريجياً خلال مراحل متعاقبة، أعطانا لمحة عن محتويات تلك
الوثائق التَّمُودَجِيَّة من الموادِّ الأدبية. قال ابن مفرِّج عن أستاذه:

وفرات على أبي عمر ديوانه في ابود نوبلات مراب، واعدته في عمر
بحر تابعه له، فإنه ألف ديوانا محصرا من سبعة حروف هراتها عبيد، ثم
صاغفه وزاد فيه شروطا ومصولا وسيها، هرات ذلك عليه أيضا، ثم نفعه
ثالثة واحتفل فيه وشحه بالحر ونحكم والأمثال والنوادر / والشعر وبعثه
والخوخ، فأنى الذبوان كثيرا واحترق هو عنه وبنو موذ أنطوا ومصولا
وأصولا وعقدًا عحية، فكنت ذلك تده ومرتبه عنه وكار بد حدث بين
وأصاب القول فيه، وشرحه بأدب صحيح، ونسب مصحح.

[١٠٦]

كان مصنفو دواوين الوثائق المرموقين رجالاً متقنين، وعلماء نحلوا بحبة
البلاغة الرفيعة. فقد وصف الشاعر المكثّر أحمد بن فلاح الأموي القرصبي (من أهل
القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي)، بأنه أديب بارع كتب الشروط^(١١٠) وكان
أحمد ابن عبد القادر الأموي (ت بعد ٤٢٠ هـ / ١٠٢٩ م) - وهو من أهل إشبيلية -
نحويًا، ولغويًا، وشاعرًا، وعالمًا في القرآن وعلومه، صنّف كتابًا في كتابه الوثائق بما
في ذلك «العِلَل» التي تحكّمها، ووقع كتابه في خمسة عشر جزءًا، وأسماء
المحتوي^(١١١). وعُدَّ عبد الله بن سعيد الأموي (ت ٤٢٦ هـ / ١٠٣٥ م) - وكان أحد
أكابر فقهاء قرطبة، كما كان قاضيًا، ووزيرًا وعالمًا في القرآن وعلومه - أعلم أهل
زمانه في فن كتابة الشروط والوثائق الشرعية^(١١٢). كما كان عبد الرحمن بن عمر
(ت ٤٦٨ هـ / ١٠٧٦ م)^(١١٣) - وهو من أهل سرقسطة - شروطيًا بليغًا^(١١٤). ووصف
خلف بن سليمان - وهو من أهل أوريولة - بأنه فقيه أديب شاعر وقاصي تولّى انقضاء
في شاطئة ودامية^(١١٥)، وهو صاحب كتاب الشروط^(١١٦). واستهلَّ محمد بن عبد الله
الأنصاري (ت ٦٤٠ هـ / ١٢٣٤ م)، وهو من أهل بلنسية، وكان فقيهاً أديباً، قصي
حياته كاتباً للشروط، ثم أصبح خطيباً مشهوراً، وصنّف كتابين في الخطابة^(١١٧)
وكان محمد بن الحسن الثقفى (ت ٦٦٣ هـ / ١٢٦٥ م) - وهو أديب من أهل خيَّان
وغرناطة - قاضيًا وخطيباً، وكان أيضًا شروطيًا في مألقة^(١١٨).

(١) هو أبو المطرف عبد الرحمن بن عمر بن محمد بن فورشن. (المترجم)

(ب) كذا في الأصل الإنجليزي (Damia) (؟)، وأظنه يريد «دانية» (Dénia). مدينة أندلسية تقع قرب

بلنسية (Valencia).

أخذت الأمثلة المصرونة آفًا عشوائيًا، ومن محلّد واحد من كتب التراجم ومن ثمّ يظهر ذلك أنّ صنّاعه الثوئين وكتابة الشُّروط كانت محالًا مرغبا، وأنّ هناك عدداً كبيراً من المصنّفات التي وُضعت في هذا المجال، وقد وصفت حصصاً لأولئك الذين أرادوا التخصّص في كتابة الشُّروط، من خلال التعلّم الذاتي.

وقيل: إنّ يحيى بن عمرو الخدّامي (ت ٥٢١هـ / ١١٢٧م) - وهو من أهل قرطبة، وكان مقبهاً وخبيراً بكتابة الشُّروط، وصنّف كتاباً مختصراً في الوثائق الشرعية - قد جنّى ثروة من عمله في كتابة الوثائق^(١١١). وهجر محمّد بن أيوب الغافقي (ت ٦٠٨هـ / ١٢١١م) - وهو من أهل بلنسية، وأصله من سرقسطة - مسقط رأسه ضحبة والده وجدهً، لمّا استولى الإسبان المسيحيّون على المدينة، وأقاموا جميعاً في بلنسية في عام ٥١٢هـ / ١١١٨م). وكان من كبار العلماء في القرآن وعلومه، وكان عالماً في النحو واللغة والشعر، سواء الجاهلي أو الإسلامي، فضلاً عن التاريخ وعلم الأنساب وفنون الأدب والغريب في العربية. وكان قبله الناس الذين قصدوه ليكتب لهم الوثائق الشرعية، ولا سيّما الشُّروط التفصيلية التي برع فيها خاصة، وكان يتقاضى أجوراً باهظة عليها، دفعها له الناس وإن كان ذلك على مضض، وجمعت وثائقه - التي بلغت الغاية في الجودة - من إملائه في ديوان لاستخدامها نماذج للمحاكاة^(١١٥).

/ كان هناك عددٌ كبيرٌ من هذه الدواوين من الوثائق النموذجية في الأندلس، والتي^[١١٦] استُخدمت دليلاً هادياً لكتاب الشُّروط الأقلّ موهبة، ونماذج ينبغي على المتعلّمين ذاتياً دراستها. ومن هذه الشّاكلة - على سبيل المثال - ديوان عبد الله بن سيّد القبطري، والمعروف باسم ابن سرحان (من أهل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) من مرسية، والذي أسمى ديوانه المفيد، وله أيضاً شرح عليه. كان عمله بمنزلة كتاب أمّ في هذه المهنة، مثله في ذلك مثل عدد كبير من كتاب الشُّروط الآخرين^(١١٦).

وتغصُّ كتب التراجم يذكر عدد كبير من هذه الدواوين الجامعة للوثائق النموذجية^(١١٧). وقيل: إنّ محمّد بن عثاب الجُدّامي الشُّروطي (ت ٤٦٢هـ / ١٠٦٩م)،

قد كتب وثائق الشروط طيلة حياته دون أن يتحصى خيراً من شحوص قصده في كتابة وثيقة، كما قيل إنه لم يبدأ في مراوطة حرفة كتابه الشروط حتى درس أكثر من أربعين مصنف في هذا الحقل، وكان أدبياً متمكناً، درس لغته والتاريخ والأمثال والشعر...

(٥) **كُتَّابُ الشُّرُوطِ فِي الدِّيَّوَانِ**، والشروطيون الذين عملوا لحسابهم الخاص، عمل الشروطيون لحسابهم الخاص، أو عملوا لحساب الدولة، واحتل أولئك الأخيرون منصب «خطاط الوثائق السلطانية»، أو عملوا ككتّاب للقضاة، ودوّنوا الوثائق الشرعية الرسمية بناءً على أوامرهم...

رابعاً: الخطاطون والنساخون والوراقون

(١) المصطلحات

أشار مصطلح «كتابة»، من الناحية الفنية، إلى فن الكتابة. بيد أنه أشار أيضاً إلى حرفة النسخ وإلى الخطاط. وبالمثل، أشار مصطلح «كُتَّاب» (ومقردها كُتَب)، من الوجهة الفنية إلى الكُتَّاب على اختلاف مراتبهم، وإلى النُساخ والخطاطين. واستعملت مصطلحات أخرى عيّنت صاحب الخط الجميل كالخطاط. أمّا بالنسبة للعاملين بنسخ الكتب، فقد أُشير إليهم بمصطلح «الناسخ»، و«النساخ»؛ لكننا سنقتصر هنا على تلك المصطلحات التي عنت الكاتب فحسب. واستعمل الفعل «اسْتَكْتَبَ»، ليعني توظيف شخص ما ككاتب، كما كان يعني أيضاً استخدام شخص ما ناسخاً. وأشار مصطلح «وراقة» فنياً إلى حرفة النسخ، أو إلى حرفة بيع أدوات الكتابة ووسائلها، أو بيع الكُتُب. كما أشار اصطلاح «الورَّاق» إلى: الناسخ أو بائع الكُتُب أو بائع أدوات الكتابة ووسائلها. ومن ثم، يؤسفنا رؤية العلاقة الوثيقة التي ربطت بين الناسخ والخطاط وبائع الكُتُب وبائع أدوات الكتابة في المصطلحات الفنية التي استعملت في الإشارة إليهم وتعيينهم. وقد انتسبت هذه المصطلحات إلى صنعة الأدب.

(٢) الخط (١٣٠)

كان الخط جزءاً لا يتجزأ من فنون الأدب، حيث خدّم الثروة الجمالية للمحسن الأدبي. وذكر ابن النديم في مصنفه المسمى الفهرست، في الباب المعنون: «كلام في فتح الخط» (ص ١٦) ثلاثة أقوال تعلّقت بالخط:

«زداء الخط / إحدى الزماتين»، «زداء الخط زمانة الأدب»، «الخط الزديء جَدب الأدب».

[١٦٣]

وبعبارة أخرى: إنَّ خطَّ الأديب يجب أن يكون جميلاً. والمرء بحاجة إلى أن يضع في اعتباره أنَّ العربية كانت - ولم تزل كذلك - لغة الشعائر في الإسلام، إلى جانب كونها اللغة الوحيدة للتعبير المكتوب. ومن السَّهل تصوُّر الموقف على الصَّعيد النَّفسي للنَّاسخ المسلم الورع الذي يتصدَّى لمهمة نسخ المصحف. وعلى هذا فقد لقي الخطُّ العربي اهتماماً بلغاً من النَّسَّاح والخطَّاطين منذ عصر صدر الإسلام.

(٣) تعليم الخط

دَرَس كبار الخطَّاطين، من أمثال ابن مُقْلَة (ت ٣٢٨هـ / ٩٤٠م)، وابن البَوَّاب (ت ٤٢٣هـ / ١٠٣٢م، أو ٤١٣هـ)، وياقوت المَوْصِلِي (ت ٦١٨هـ / ١٢٢١م)، وياقوت المَسْتَعَصِمِي (ت ٦٨٩هـ / ١٢٩٩م) - وكلاهما كانا من الخطَّاطين المتأخِّرين، فضلاً عن آخرين أحرزوا شهرة أقلَّ - فنَّ الخطِّ. وذكر ابن خُلِّكان أنَّ ابن البَوَّاب دَرَس لخطِّ عليٍّ مُحَمَّد بن أسد الخطيب «الخطَّاط» (ت ٤١٠هـ / ١٠١٩م)^(١٣١). وذكر ابن العِمَاد أنَّ ابن البَوَّاب دَرَس اللغة على ابن جُنِّي^(١٣٢). أمَّا الجَوْهَرِي^(١٣٣)، اللُّغَوِي المشهور، فقد دَرَس الخطَّ وكتابة المصاحف في نيسابور^(١٣٤).

لقد رأينا بالفعل أنَّ فعل الكتابة «كُتِبَ»، سَتَعْمَلُ فَنِيًّا، مع حرف الجرِّ «عن» ليعني «الكتابة من إملاء شخص ما» أو «كتابة الرسائل أو الخطب باسم شخص ما». واستعمل بالفعل «كُتِبَ» أيضًا مع حرف الجرِّ «على»، للدَّلالة على «دراسة الخط

العربي على يد شخص ساء^(١٣٥). وربما كانت أدوات الخطاط المحترف ولوازمه باهظة الثمن؛ إذ بيعت أدوات خطاطة الخطاط الشهير عمر بن الحسن (ت ٥٥٢هـ / ١١٥٧م)، لبلغ ثمنها تسعمئة دينار^(١٣٦).

٤) فن الخط العربي والنموس الأدبية العربية

بلغ الخط العربي ذروة تطوره في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، على يد ابن مقلّة (ت ٣٢٨هـ / ٩٤١م)^(١٣٧)، الذي ابتكر الخط الذي أطلق عليه اسم «المنسوب»، ثم على يد ابن البواب (ت ٤١٣هـ / ١٠٢٢م)، الذي يُعزى إليه التميز في ضبطه وإتقانه^(١٣٨).

وكان النحوي أبو إسحاق الطبري - وكان صاحب = أي زميل دراسات عليا باصطلاحاتنا المعاصرة = أبي عمر الزاهد^(١) صاحب ثعلب - خطاطاً يَحْتِ الأدباء عمّا كتبه بخطّ يده لاقتناكه^(١٣٩). وكان أبو الحسن البرنبيقي (ت ٣٨٤هـ / ٩٩٤م - ٩٩٥م)^(٢) لغويًا وخطاطًا بارزًا، وكان له خطٌّ رائعٌ لم يزل الناس يبحثون عنه ويطلبونه في أيام القفطي، أي بعد ثلاثة قرون من وفاته. وروى القفطي أنّه رأى نسخة من الجُمهرة لابن دُرَيْد، اللُّغوي المشهور، كتبت بخطّ يد أبي الحسن البرنبيقي، وكانت تلك النسخة في تركة جمال الدين التَّجَلِّي^(٣)، الذي كان يشغل منصب مدرّس الفقه الحنفي في المدرسة المَعزِيّة بالقاهرة، وبيعت في مزاد بمبلغ ٢٤ دينارًا مصريًا / ونظرًا لكون المشتري متوليًّا للكوّابين في القاهرة^(٤)، فلم يجز أحدٌ ممن حضّر ذلك المزاد على المزايدة عليه. وعَقِب القفطي بقوله: إن ذلك بخس تلك النسخة ثمنها^(١٤٠).

(١) المعروف بـ «ثعلب». عنه، انظر ما تقدّم، ص ٢٤٠. (المترجم)

(٢) نسمة إلى برنبيق، وهي مدينة على ساحل البحر المتوسط، وكانت تقع بين الإسكندرية وبيرة. (المترجم)

(٣) المعروف بابن الفضل الكرخي. (المترجم)

(٤) كان اسمه مُبارك ابن مُنشد التبريزي. (المترجم)

وكان ابن عطية الأندلسي (ت نحو ٥٤٠هـ / ١١٤٥م) يعرف بأنه أوجد الخطاطين في عصره. وكانت الممارسة قائمة على أشدها بين الناس في جمع ما كتب بخطه واقتنائه في زمن السلسي ابن الأثير (ت ٦٥٨هـ / ١٢٦٠م) ^(١). وذكر الفاضلي المغربي (ت ٧٠٣هـ / ١٣٠٤م) أن بعض الخطاطين حاولوا تقليد أسلوبه في الكتابة، إلا أنهم أخفقوا في ذلك ^(٢).

وكان ثمة خطاط بارز آخر هو العثابي النحوي (ت ٥٥٦هـ / ١١٦١م) ^(٣)، الذي درس على الحواليقي، اللغوي المشهور والمدروس بالطائفة، واس الشجري. وتنافس العلماء والمشفوفون بجمع الكتب النادرة على اقتناء الأعمال المكتوبة بخطه، وذلك بسبب دقته في الثقل من الأصول، وكذلك لجمال خطه ^(٤). وكان العثابي هادفاً لسخرية النحوي الحبلي المشهور ابن الخشاب، الذي لم يكن بعُدّه في النحويين نحوياً. فلما رأى زميله ابن القصار - وكان ذلك الأخير قد عاد لتوّه من رحلة إلى مصر - سأله ابن الخشاب عن «العجائب» التي رآها في رحلاته، فروى له ابن القصار شيئاً منها، ثم ذكر له أنه رأى جماراً عثابياً ^(٥) في القاهرة. فردّ عليه ابن الخشاب قائلاً: «ما ذا عَجَبٌ؟ فإنّ عندنا ببغداد عثابي جماراً» ^(٦).

ولُقّب الخطاط المشهور أبو علي الجويني (ت ٥٨٤هـ / ١١٨٨م) بـ «فخر الكتاب»، وتهاقّت الناس على جمع ما كتبه بخط يده في زمن الأديب ابن خلكان. وقال عنه الأخير: «وليس بمصر الآن من يكتب مثله». وكان الجويني أيضاً شاعراً، وندمياً لنور الدين زنكي ووالده من قبله ^(٧) في دمشق ^(٨)، وكان النحوي الأديب أبو محمد التميمي (وهو من أهل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) تلميذاً للجواليقي وابن الشجري، النحويين، كما كان من الخطاطين البارزين، وتخصّص في تذهيب المصاحف ^(٩).

(أ) نسبة إلى محلة العثابين بالحجاب الغربي من بغداد. (المترجم)

(ب) الجمار العثابي هو الجمار الوحشي، أو الجمار المخطّط كما يدعوه بعض الناس. وأطلق عليه العثابي لشدّة شبه الثوب العثابي به. (المترجم)

(ج) الإيماء إلى عماد الدين زنكي، مؤسس الدولة الأتابكية أو سلالة بني زنكي. والمعنى إنّ عماد الدين زنكي لم يفتح دمشق، بل فتحها ابنه نور الدين محمود. (المترجم)

وذكر ابن النديم اللغوي أحمد بن سليمان المعدي (ت ٢٩٢ هـ / ٩٠٥ م) - وهو ممن عاصر راس ثقله - ووصفه بأنه خطاط قذر الناس خطه إلى حد كبير، بسبب جماله، بل للنص الذي صُح عند أهل العلم، والذي اشتد العلماء والأدباء في طلبه^(١٧). وكانت هذه الحال أيضًا هي حال الخطاط الأديب يوسف النحيري (ت ٤٢٣ هـ / ١٠٣١ م)^(١٨)، الذي ذكر القفطي عن خطه أنه لم يكن يداك الجمال، إلا أنه بلغ الغاية في الصحة وقد تأسس أهل مصر على جمع المصنفات التي نسخها واقتناها. وروى القفطي أيضًا أنه رأى - ذات يوم - نسخة من ديوان جرير بخطه بيعت مقابل عشرة دنانير، ورأى نسخة أخرى من كتاب طبقات الشعراء لابن سلام بيعت بالثمن نفسه تقريبًا. واستطرد القفطي قائلاً:

«وكنّا أحضر خلق الكتب عند بيعها، فإذا قال المنادي: كتاب كذا بسط النجيزمي رفعت نحوه الأعناق، وأكثر ما تروى الكتب القديمة في اللغة والأشعر العربية المعروفة وأيام العرب، في مصر، من طريقة»^(١٩)

(٢٦٥) / وكانت فاطمة، الملقبة بـ «بنت الأفرع الكاتبة»، والتي عُرف والذها باسم «علي الأديبي»، خطاطة متينة وأديبة، وكانت رسائلها مقدرة تقديرًا عاليًا. وقد اشْتُبَت لكتابة رسالة الهدنة مع الروم في ديوان الخلافة. كما أرسلت سفيرة إلى عميد الملوك الكندري، وزير السلطان السلجوقي الأول طغرلبيك. وكافأها الوزير بمبلغ ألف دينار نظير رسالة كتبها عنه^(٢٠). وكانت تكتب على طريقة ابن البواب. ودرس عليها الخط خطاطون آخرون. وتأثر ياقوت [الحموي] بها تأثرًا شديدًا بوصفها أديبة ومرتلة؛ حتى أنه كُرس لها ترجمة طويلة نقل فيها إحدى رسائلها. وفي هذه الرسالة، ألمحت فاطمة إلى الخطاطات الأخريات من النساء بقولها: «أهل هذه الصنعة من الذكور دون الإناث»^(٢١).

٥) النساخ الذين عملوا لحسابهم الخاص

كان لدى الأدباء الأثرياء نساخ خاصتهم. فهو ذا اللغوي الأحوال

(١) نجيزم: قرية على ساحل الخليج، في طريق فارس من البصرة (المترجم)

(كان حيًا عام ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م) كان نشاخًا لـ حُنين بن إسحاق في حقل العلوم الدَّحيلة^(١٥١). وكان إبراهيم بن عدي -وهو شقيق يحيى بن عدي المنطقي- أقرب تلاميذ الفيلسوف الفارابي إلى نفس أسنائه، وكان ينسخ له مصنفاته^(١٥٢). وعُرف ابن أخي الشافعي (ت نحو ٢٥٠هـ/ ٩٦١م) باسم وِزَّاق الجهشيار^(١٥٣). وكان عبد أبي حاتم الشجستاني شَاخٌ يُدعى ذا الرُّقعة، أي كان سميًا للشاعر المشهور في العصر الأموي^(١٥٤). وكان لدى الطَّيِّب الأديب ابن المطران ثلاثة نَشَاخ يعملون بدوام كامل، وكان أحدهم خطاطًا محترفًا، وكانوا جميعهم يحصلون على راتب، فضلًا عن بعض المزايا البسيطة الإضافية^(١٥٥). وكان محمد بن إبراهيم القرشي، النحوي والخطيب الأندلسي (من أهل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، تلميذًا لـ أبي علي القالي الشهير (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م)، وناسخًا لمصنفاته^(١٥٦). وكذلك كان اللغوي إسحاق بن الجُنَيْد البُرَّاز (من أهل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) تلميذًا للُّغوي ابن دُرَيْد وناسخًا لمصنفاته حتى لُقِّبَ الناس بـ «وِزَّاق ابن دُرَيْد»^(١٥٧). وكان للفيلسوف العربي الكندي (ت بعد ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م)^(١٥٨) أربعة نَشَاخ، قيل إنَّ أسماءهم كانت على الوزن نفسه، وهم: حَسَنُوه ونَفْطُوه وسَلْمُوه ورايغ لم يُسمَّ لنا^(١٥٩).

فضلاً عن ذلك، نسخ الأدباء وغيرهم من المفكرين من مختلف حقول المعرفة، بأنفسهم، وفعلوا ذلك حتى عندما كان لديهم نَشَاخ يعملون لصالحهم^(١٦٠). فقد نسخ العالم الحبلي المتفكّن ابن الجوزي قدرًا وفيرًا من كتبه بنفسه، وهناك عددٌ منها ما يزال محفوظًا في مكتبات العالم شرقًا وغربًا، ومنها: المكتبة الظاهرية بدمشق، ومكتبة تشستر بيتي في ذبلن. ولَمَّا قام المفكّرون بنسخ كتبهم بأنفسهم، حتى عندما كان لديهم النَشَاخ الذين ينسخون لهم، أو كانوا قادرين على استئجار ناسخ لنسخها، / فقد نسخوا من أجل معرفة أفضل بمحتويات الكتاب المنسوخ، وكذلك للتأكد من [٢٦٦] نسخ محتواه على نحو صحيح.

أنجز الجانب الأكبر من نسخ الكتب على أيدي النَشَاخ الذين عملوا لحسابهم الخاص، ومن ثمَّ كان عملهم هو مصدر رزقهم الوحيد؛ وذلك إمَّا لأنَّهم افتقروا إلى

وسيلة أخرى للارساف، أو لأنهم احتادوا الفصام بذلك حفظاً لكم انفسهم وصيانة لأحلافهم عن العمل بحساب أصحاب الماصب في الدولة، الذين اعتقد أولئك، أن مصادر أموالهم ليست بعيدة عن موطن الشهاب، كان نشار إلى هؤلاء المعكرين على أنفهم «راهدون»، ولم يكن جمعهم كذلك بالعنصر المعتاد للكلمة، بل يجب أن نحمل هذه الكلمة على الاسحاب من الكفاح اليومي المحموم لإحراز النجاح في عالم نبي على منافسة سرمدية في سبيل الوصول إلى الرئاسة

ونعصُّ كتب التراجم بعدد كبير من أصحاب هذه الحالات، ومن بينها حالة الأديب الحسيني صدقة بن الحسين (ت ٥٧٣هـ / ١١٧٧م)، لفقير والمتكلم ولشاعر والمؤرخ، الذي أكسبه اعتياده النسخ لقب «النشاح»^(١) والعراقي الشهير، الذي غادر بغداد - حيث كان يرأس كلية النظامية مدرّساً للفقهاء الشافعي - وذهب إلى دمشق، وارتزق لفترة من النسخ بالأجرة، وكذلك ذكر ابن عقيل عن نفسه أنه عانى الفاقة والعوز لفترة من الزمن، عمل فيها ناسخاً بالأجرة^(٢). وثم كثيرون ممن قيل إنهم قضوا حياتهم في كسب أرزاقهم «من كدّهم»، وهذا يعني أولئك النشاح الذين نسخوا غيرهم مقابل الأجر، بروح من الورع والزهد، وفراراً من نفوذ أصحاب الجاه، وشبهة قبول أموال من مصدر اعتقدوا أنه لا يخلو من المآخذ الشرعية.

(٦) الورّاقون

قبل ظهور الطباعة، التي أُدخلت إلى العالم العربي في أثناء حملة نابليون على مصر، أُنتجت الكتب من خلال عمل النساخين والورّاقين. وانهماك بعض النشاح في أعمالهم إلى الحد الذي أهملوا معه تصنيف الكتب. وكان في بغداد سوقاً للورّاقين، قيل: إنه استوعب أكثر من مئة دُكان لباعة الكتب والورّاقين^(٣). وتحدث ابن النديم - صاحب الفهرست - إلى المنطقي يحيى بن عدي (ت ٣٦٣هـ / ٩٧٣م، أو ٣٦٤هـ / ٩٧٤م) في أحد الأيام في سوق الورّاقين، وقد تعجب ابن النديم من إفراطه في النسخ حتى قال له يحيى:

(١) كذا في الأصل الإنجليزى، والضواب: «النسخ». (المترجم)

«من أي شيء تعجب في هذا الولد؟ من صبري! قد نسخت بعطي
نسختين من التفسير للطبري وحمّلتهما إلى ملوك الأطراف، وقد كنت من
كتب المتكلمين ما لا يحصى، ولعمري بنفسه وأنا أكتب في اليوم والليلة
مئة ورقة»^(١٦٦).

كان باعة الكتب أنفُسهم من النُسخ، وظفّفوا آخرين بدوام كامل أو مؤقت، وكان
لدى بائع الكتب الناجح طاقم من النُسخ بالأجرة، في حين استأجر بعضهم الآخر
من أصحاب الأعمال اليسيرة، النُسخ وفقاً لعدد النُسخ المطلوبة. وكانت بعض
دكاكين الورّاقين عملاً أسرياً، وتألفت إحدى تلك الدكاكين من صاحبها وورثته
وابنته^(١٦٧).

/ وتمكّن المحدث أبو الحسن ابن الفُرات (ت ٣٨٤هـ / ٩٩٤م) من إنشاء مكتبة^(١٦٨)
من النُسخ التي قام هو نفسه بنسخها بخط يده، وكانت أكبر من أية مكتبة أخرى
جُمعت في عصره. وقيل: إنّ الخطيب البغدادي^(١) كان لديه ألف جزء حديثي برواية
علي بن المصري وحده؛ وإنّه نسخ مئة مصنف في تفسير القرآن، ونحو ذلك من
كُتب التاريخ، ولكنه لم يرو إلا يسيراً. وقد عاينته جارية له على نسخ الكتب^(١٦٩).
كما قيل: إنّ الحسين بن علي المعروف بابن الخازن (ت ٥٠٢هـ / ١١٠٩م)، لم
يكن به نظير في عصره في نسخ المصنّفات. وقيل إنه نسخ من المصحف خمسمئة
نسخة^(١٧٠). كما عجل عالم آخر في الحديث، وهو الفقيه المالكي الملقّب
بـ«المفيد»^(١٧١)، ناسخاً بالأجرة. وقيل إنّه قدّر ما استهلكه من جبر - في عمه
بالنُسخ - بما يصل إلى خمسمئة رطل من الجبر. يعني الجبر اليابس الذي وُزن قبل
تخفيفه بالماء^(١٧٢).

٧) النسخ بالقطعة

كانت فكرة توزيع أعمال النُسخ بالقطعة (*Pecia*) على عدد من النُسخ، إن كان

(١) كذا في الأصل الإنجليزي، ولم يرد هذا في ترجمة الخطيب البغدادي وإنما في ترجمة أبي الحسن

محمّد بن العبّاس بن أحمد ابن الفُرات. (المترجم)

(ب) هو أبو محمّد عبد الله بن محمّد بن جرير النّاسخ القُرشيّ الأمري البغدادي (المترجم)

عدد الكتب كبيراً، أو في حالات الكتب الكثيرة متعددة الأجزاء لا سيما هذه،
 يكون الوقت عسراً حوالياً. فلما استأمنوا إلى الإسلام ففي القرن الثاني
 الهجري/ الثامن الميلادي، ازدهرت صناعة الورق الذي أخذ المسلمون من
 صاعته عن الأسرى الصينيين - عاملاً مهماً في تطوير مثل هذه العادة. فقد أرسل
 إسماعيل بن صبيح الكاتب - وكان كاتباً وصاحب ديوان الحجاج^(١٧٠) في عهد
 هارون الرشيد - يطلب اللعوي أبي غبيدة (ت بين ٢٠٧-٢١٣هـ/ ٨٢٢-٨٢٨م) من
 البصرة إلى بغداد، كي يشرف على نسخ مصنفاته ثم استأجر الأثرم
 (ت ٢٣٢هـ/ ٨٤٦م)^(١٧١) - وكان الأخير نساخاً في ذلك الوقت، وجلسه في أحد
 منازلهم، وطلبه كتب أبي غبيدة وأمره بنسخها. وروى أبو مسحل (ت في منتصف
 القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)^(١٧٢) - وكان تلميذاً للأثرم، وتلميذاً
 لأبي غبيدة والأصمعي، وعددًا من علماء اللغة في الوقت نفسه - قائلاً:

«فكنت أنا وجماعة من أصحابنا نصير إلى الأثرم، فيدفع إلينا الكتاب من
 تحت الباب، ويفرّقه علينا أوراقاً، ويدفع إلينا ورقاً أبيض من عنده، ويسألنا
 نسخه وتعبينه، ويوافقنا على الوقت الذي نرّده عليه فيه، فكُنّا نفعل ذلك.
 وكان الأثرم يقرأ على أبي غبيدة، ويسمّعها».

واستطرد أبو مسحل قائلاً:

«قال: وكان أبو غبيدة من أضنّ الناس مكتبته، ولو علم بما فعله الأثرم
 لمَنّعه منه، ولم يُسامحه»^(١٧٣).

[٢٦٨] / وكان العالم المفسر، أحمد ابن الحطّية المغربي (ت ٥٦٠هـ/ ١١٦٤م) إماماً
 في القرآن وعلومه، وكذلك في اللغة وفنون الأدب الأخرى. وأصله من فس، استقرّ
 في القاهرة بعد أن قضى فترة من حياته في الشام، وسافر إلى مكة لأداء فريضة الحج.
 وكان خطّ زوجته وخطّ ابنته يُشبهان خطّه تماماً؛ فكان يصعب التمييز بين خطوطهم.
 فإذا شرّعوا في النسخ، أخذ كل واحد منهم جزءاً من الكتاب ونسخه. وكان لديهم
 دُكّان للكتب، باعوا فيها الكتب التي قاموا بنسخها بأنفسهم، كما نسخوا مقابل
 الأجرة^(١٧٤). وقد عملوا معاً على نسخ عدد كبير من الكتب في حقول الأدب والفقه

والحديث وسعى كبار علماء القاهرة إلى اقتناء الكتب التي سحرها، بسبب الحرص الشديد الذي اتموا به في تحرّي المعنى الصحيح^(١٧٠).

أما أمر نسخ كتاب ابن عساكر، المسمى تاريخ دمشق، فيعرفه الفاسي والذاهي فقد كان النّصاح أمين الدولة، وزير السلطان الأيوبي الملك الصالح (من أهل القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) جماعة شغفاً للكتب في جميع حقول المعرفة، وكان لديه الرّزاقون يسحون له دوماً. ووجد أن نسخ كتاب ابن عساكر -المكوّن من ثمانين محلّداً- بحطّ دقيق، كانت مهنة أكبر من أن تُسند لاسمح واحد فحسب، فورّع الكتاب على عشرة نّشاح، تسلّم كلّ منهم ثمانية محلّلات، وانتهى أولئك الرّزاقون من نسخ الكتاب في عِصون عامين^(١٧١).

(٨) الدخّل

قال الفقيه المكيّري (ت ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م). إنه حصل خمسة وعشرين ألف درهم من عمله في النّسخ. ونخصّص على نحو أساسي في نسخ ديوان المتنبي. وباع كل نسخة منه مقابل مئتي درهم، وأقلّه مئة وحمسون درهماً، وكان يُنفق خمسة دراهم نمداً للورق، ويكلفه الأمر عمل ثلاث ليال^(١٧٢). وقد ذكرنا أنّما حال عالم الرياضيات ابن الهيثم^(١٧٣) الذي كان له خطّ جميل وإلمام واسع بالعربية. ولما غلب عليه ولعه بالعلم، حرص على تجنّب كلّ شاعل يشغله عن متابعة ذلك حتى تطرّف في هذا، وهكذا تظاهر بالجنون كي يُطرد من عمله في الديوان، وقيل: إنه كان يقوم كلّ عام بنسخ كتاب أقليدس ونسخة من الميجسطي ويبيعهما مقابل مئة وخمسين ديناراً، وهو مبلغ كان يكفيهِ للثقة طيلة عايه^(١٧٤) ومن العسير للاهتمام مقارنة الأجرة المنخفضة نسبياً لـ ديوان المتنبي مع أجرة ابن الهيثم -شبه الملكية- مقابل نُسختين من المصنّفات في «العلوم الدّخيلة»؛ لقد كانت مسألة عرض وطلب، وكان النّشاح المملّون بهذا الحقل الأخير نادرين إلى حدّ ما، ففي القسمين الآخرين من المعرفة، كانت هناك وفرة في المعارض من النّسخ، تجاوزت مستوى الطّلب بمرّاحل، لقد كانت سوق المشترين، حيث كان بإمكان الميهّئين المؤهّلين فقط المناقصة بنجاح، وبالكاد استطاع غيرهم أن يسدّوا رمقهم. فقد وصف

ابن بشام الشَّيرَازي (ت نحو ٥٤٣هـ / ١١٤٧م)، مؤرِّخ الأندلس، في بيت لصر
 (١٦٦) ذلك البؤس الذي عانى منه / الشَّاهر الأندلسي، عبد الله بن محمد الشَّيرَازي
 (ت ٥١٧هـ / ١١٢٣-١١٢٤م)، حيث شُبه حاله بالإبرة التي تكسو العاري، بينما
 لا نستطيع نغطة عريها. فبعد أن عُزل ذلك الشَّاعر المسكين عن منصب الكتابة في
 الديوان، تحوَّل إلى النسخ بالآجرة وسيلة لكسب رزقه (١٨٠) (١).

(٩) النُّفوس

كان أبو عبد الله الأزدي (كان حيًّا ٢٣٠هـ / ٨٤٤م) يُدير دُكانًا للوراقة في بغداد،
 حيث قام أيضًا بنسخ نُسخه الخاصَّة، واستخدم منجره مكانًا لاجتماع الأدباء. وقيل
 إن المناقشات التي دارت بينهم كانت أرقى ما يكون، حتى إنَّها فاقت مثيلاتها التي
 جرَّت في أندية الأدب الأخرى في بغداد (١٨١). وكان أبو محمد الأنصاري
 (ت ٢٧٤هـ / ٨٨٧م) ورَّاقًا ناسخًا في بغداد، كما كان مؤرِّخًا أدبيًّا أخباريًّا، وقد روى
 عنه علماء مثل ابن أبي الدنيا (ت ٢٨١هـ / ٨٩٤م) (١٨٢)، والبغوي
 (ت ٥١٦هـ / ١١٢٢م) (١٨٣)، وابن الحرَّيب (١٨٤)، وغيرهم.

ويبدو أن ابن مُقَلَّة -الذي ذكرناه آنفًا، وهو الكاتب الذي عُيِّن وزيرًا ثلاث مرَّات،
 وليس أخاه الذي حمَّل اللُّقب نفسه- هو مبتكر الخطِّ الذي أُطلق عليه «المنسوب»،
 والذي حلَّ محلَّ الخطِّ الكوفي. ولمَّا عُوقب في مناسبتين، بدا أنَّ العقوبة قد
 اختيرت اختيارًا قصيبه فيما كان يعدُّه هو نفسه أعزُّ ما يملك؛ فقد عُوقب في الأولى
 بقطع يده، وهي يد الخطَّاط، وعُوقب في الثانية بقطع لسانه، وهو لسان الأديب
 الفصيح (١٨٥).

(١) قال ابن بشام: [الكامل]

أنا الوراقة فهي أنكد جرفة
 أثبت صاحبها يصاحب إبرة
 أوراؤها ونماؤها الجرمان
 تكسو المرأة وجسها عريان

(المتروجم)

(ب) الحسين بن مسعود بن محمد الفراء، أو ابن الفراء، أبو محمد البقوي، املقب بـ «محيي الشُّبهة»،
 (ت ٥١٠هـ / ١١١٧م)، وليس (٥١٦هـ) كما ذكر مقنسي. (المتروجم)

كان محمد بن أصبغ الإشبيلي (ت ٣٥٥هـ / ٩٦٦م)، خطاطاً مشغاً، كما كان أيضاً لغوياً وشاعراً مطبوعاً^(١٨٦). وكان الشاعر الشري الزهراء (ت ٣٦٢هـ / ٩٧٢-٩٧٣م)، الذي تحول من العمل بالخطاطة إلى حرفة الأدب، ناصحاً وأصبح شاعراً معلماً حتى إنه كان يبيع بعض الوقت - من شعراء بلاط سيف الدولة، ومذبح بأخرة أعيان بغداد، ومن بينهم الوزير المهلب^(١٨٧).

وكان الفقيه الشيرازي (ت ٣٦٨هـ / ٩٧٩م)^(١٨٨) واحداً من الزهاد الذين اشربوا إليهم آثماً، والذين تجنبوا من الرزق ما قد يلحق الضرر بسمتهم، ولم يكن يأكل إلا من كسبه يده. وكان خطه الجيد يجلب له ١٠ دراهم لكل كراسة بنسخها. وكان عالماً موسوعياً درس جميع أقسام المعرفة الثلاثة^(١٨٩). وكان يحيى بن محمد الأرمني (ت ٤١٥هـ / ١٠٢٤م) - وهو تلميذ للشيرازي^(١٩٠) - من النحويين المعلومين، وقيل: إنه كان يقرض الشعر، إلى جانب عمله بالنسخ، وكان خطه جميلاً، كما كان سريع الإنجاز لما كان يوكل إليه، وقد اعتاد عند مغادرته لمتزله أن يهدي إلى سوق الوراقين، ويظل هناك إلى أن يكمل عمله في نسخ كتاب الفصح لتعجب (وهو الكتاب المعني بصبط أشكال الكلمات المشككة وبيان معانيها)، الذي كان يبيعه بعد ذلك مقابل نصف دينار، ثم يشتري التبيذ واللحوم والقواكه، ولا [٢٧٠] يبيت حتى يكون قد أنفق كل ما كسبه. وله مختصر في النحو من تأليفه، فقد فلم يصلنا^(١٩١).

وكان أبو جعفر الشاماتي (ت ٤٧٤هـ / ١٠٨١-١٠٨٢م)، والذي عُرف بحظه «المسوب»، مؤدباً مرموقاً وتخرج على يده عدد من العلماء الأدياء^(١٩٢). وكان الميذي (ت ٤٩١هـ / ١٠٩٨م)^(ب) - وهو ناسخ ومحدث ولغوي أديب - شيخاً لأبي الفضل ابن ناصر، المحدث والأديب، الذي كان بدوره مدرّساً للعالم المتفتن ابن الجوزي^(١٩٣).

(أ) يعني أبا سعيد الحسن بن عبد الله القرطبان الشيرازي. ترجمته في: سير اعلام النبلاء للذهبي، ١٦:

(ب) محمد بن أحمد بن محمد، أبو عبد الله الميذي. ترجمته في: المُتَقَدِّم لابن الجوزي، ١٧: ٤٥.

وكان الطبيب المسيحي أمين الدولة ابن التميميد معروفًا أيضًا بخطه «المنسوب». قال ابن أبي أصيبعة إنه رأى عددًا كبيرًا من المصنفات بخطه الحميل والذقير^(١٩٩)، وكان الجواليقي - ذلك العالم المعروف، والمُغربي والأديب والمدرس بالطائفة - معروفًا بخطه الجميل، وبعضه محفوظ في مكتبة تشستر بيتي في دبلن^(٢٠٠)، وقد قارن القفطي بين خط علي بن ثرون الكندي وخط الحوالمقي في معرض التأكيد على جودة خطيهما ودقته^(٢٠١).

وكان الطبيب والشاعر الأديب الأندلسي، أبو الحكم بن علندو (كان حيا ٥٨٠هـ / ١١٨٤-١١٨٥م)، رجلاً من أهل العلم موسوعياً (مفتياً)، خدم المنصور الموحدي (حكمه: ٥٨٠-٥٩٥هـ / ١١٨٤-١١٩٩م) قبل ضعوده إلى سدة الحكم وبعده سواء سواء. وكان جماعة للكتب، وخطاطاً متمرساً بأسلوبين أندلسيين للكتابة^(٢٠٢). وكان الطبيب المسيحي سعيد بن هبة الله من أهل بغداد، خدم الخليفة الناصر طيباً خاصاً له، وكان عارفاً بالمنطق والفلسفة وعلومها الأخرى، ونسج مكتبته الخاصة^(٢٠٣).

وكان محمّد بن أبي الحكم اللّخمي - قرطبي الأصل سكّن إشبيلية أدبياً، وله عناية بالرسائل الإخوانيات خاصة، إلى جانب الشعر واللغة، كما كان خطاطاً من الطراز الرفيع. خدم كاتباً مع والده في كتابة المراسلات الرسمية لأبي يعقوب ابن عبد المؤمن (ت ٦٢٠هـ / ١٢٢٤م)؛ كما كتب الرسائل لابن الأخير؛ يحيى (حكمه. ٦٢٤-٦٢٦هـ / ١٢٢٧-١٢٢٩م)^(٢٠٤).

وكان محمّد بن الحسن الجذامي - وهو من أعيان مالقة - شاعراً وفقهياً، إلى جانب كونه خطاطاً متقناً. وقد عيّنه محمّد بن هود حاكم مالقة في عام (٦٢٦هـ / ١٢٢٩م) قاضياً^(٢٠٥). وكان غالب بن محمّد الأنصاري الأندلسي (ت ٦٢٩هـ / ١٢٣١م) - وهو من أهل بلنسية - واحداً من أدبائها. وكان تاجراً، وأحياناً وراقاً. وهو تلميذ للرحالة الشهير ابن جبير، وراوي لأشعاره^(٢٠٦). وثمة أندلسي آخر هو محمّد بن علي العنيددي الذي عاش لفترة طويلة في بلنسية، وأصله من أنداء، وكان مؤرخاً، وخطاطاً وطبيباً^(٢٠٧).

(١٠) التزوير

لا يأتي مصداق في العالَم على ذكر المزورين أو نَدَى حالات التزوير. من المبرهن أن تزوير المصنفات كان باقراً، سبب الحصة التي أُلحِق بها جميع ذلك المصنف. ذُو السماع على الكتاب المذموم من بضاعة المصنف. وفيه براءة في أول الكتاب، أو في حرد المتن (diaphon)، أو في الحاشية، أو في نهاية المخطوط بعد حرد المتن.

وفي غياب السماع، كان الزاد الأخر ضد التزوير هو المعرفة الواسعة للمعلماء بأعمال المؤلفين، والزُوراء الذين رَووا عنهم تلك المصنفات، وحفظ عدد كبير من الناس لمحتوياتها. بيد أن التزوير في الخط كان مسألة مختلفة تماماً وعلى أربع من أن المصادر لم تأت على ذكرها كثيراً، إلا أنه من المعقول أن هذه الحالات كانت تحدث بانتظام، نظراً لشدة المشغوفين بجمع الكتب وتنافسهم على النسخ المكتوبة بخطوط كبار الخطاطين، والأموال الكثيرة التي كانوا على استعداد لذلها نظير اقتناء تلك النسخ الثمينة. ونُمدنا المثال التالي بلمحة عن تلك المشكلة، التي تُشبه تزوير اللوحات الفنية في العصور الحديثة؛ إذ إن فن الرسم في العصر الحديث هو نظير فن الخط العربي في الإسلام الكلاسيكي. واسم المزور الذي يعرض له -ها هنا- هو محمد بن محمد الأحذب المزور (ت ٣٧١هـ / ٩٨١م)، وقيل: إنه كان بمقدوره تقليد خط أي خطاط، بحيث لا يستطيع الشخص الذي زور خطه يده التمييز بين خطه وخط ذلك المزور. كما قيل: إن هذا المزور الخبير قد تسميت ملكته المَهولة في إيقاع الفوضى (لم يوضح من ترجم له حالات بيعها، كما لم يذكر متوناً بعينها قام ذلك المزور بتزويرها)، وختم السلطان على يده أكثر من مرة (٧٠٣) (١).

كان الخط الجميل مؤهلاً مرغوباً للكاتب، وقد عُزل عدد كبير من الكتاب من

(١) عقوبة تعزيرية، وهي كوي راحة اليد أو موضع ظاهر بالفم بالحديد الساخن، وهي دعة لا تمحي (المترجم)

مناصبهم لقبح خطوطهم. وتوضيح الزوايا التالية ذلك، وهي تُعزى إلى المسئول
 الزريع والأديب عبد الله بن طاهر؛ إذ لَمَّا رأى خط أحد كتّابه، صرح منعلاً:
 «نُلموا هذا من مرتبة الذبوان، فإنه عليل الخط، ولا يؤمن أن يُعدي
 غيره» (٢٠١).

الفصل الرابع الأدباء المحترفون



[٢٠٠]

/ أولاً: المؤدبون

(١) المصطلحات

كان «المؤدّب» هو المصطلح الذي استعمل خفياً لتعيين المدرّس، أو المعلم. وهو يُستق من «أدب»، وهو المصطلح الإسلامي المكافئ لـ «الثقافة الإنسانية» (Humanism) [في السياق الأوروبي]. ويعني «الشخص الذي يُدرّس الأدب، ويروّض العقل بالسلوك الحميد والأخلاق»، وهو أيضاً «الشخص الذي يُدرّس علم (اللغة) الذي يقي المرء اللّحن في لغة العرب، نطقاً وكتابة»^(٢٠٥). وكما ذكرنا آنفاً، استعمل مصطلح «المؤدّب» بالتبادل مع مصطلحات آخر مثل: المكتّب، الذي يُعَلِّم، والمُعَلِّم الذي يُعَلِّم أيضاً على غيره كتابة^(٢٠٦)، والنحوي، والمعلم. والشب الذي يكمن خلف قابلية تلك المصطلحات للاستعمال تبادلياً هو أنّ المؤدّب قام بهذه المهام جميعاً؛ فقد درّس موادّ الأدب، وأملأها، وعمل مدرّساً خاصّاً، ودرّس للعامة. ودرّس المؤدّب أبناء أسرة أو أكثر من أسر الأثرياء في دروس خاصة أو عامة، كما أدّب أولاد عامة الناس، ودرّس في بيوت طلابه. وتخصّص في تأديب أبناء أسرة واحدة بعينها، ودرّس علناً في المدارس المخصّصة للطبقات العليا، وأبناء الأعيان في المدينة، وكبار المسؤولين في الدولة، وأبناء الخلفاء والسلاطين والأمراء والتجار^(٢٠٧)، كما درّس للعوامّ في المدارس المخصّصة لهم على وجه التحديد أعني مكتب العامة^(٢٠٨)، حيث أُشير إليه باسم «معلم العامة»^(٢٠٩).

٢) المؤدبون الرحالة

كان هناك مؤدبون سافروا من مدينة إلى أخرى^(١١)، ودرسوا في غرف مستأجرة في أحد الخانات (الزل في المدينة)، وحاولوا غرفهم إلى صف دراسي، فكذا كانت حال أحمد بن بشر لخراساني على سبيل المثال وهو العرب عن بغداد، وكان يقيم في حاح، استقل فيه الشباب والكمار، ودرس لهم في غرفته بالطابق العلوي^(١٢).

٣) علماء اللغة مؤدبون

سمعت النخبة من رجال الدولة والتجار للعثور على مشاهير الشعاة واللغويين ليؤدبوا أولادهم. وأوصى أولئك العلماء بدورهم على تعيين أنه تلاميذهم مؤدبين وكانت هناك أسر من المؤدبين، بحيث كانت الأسرة نفسها من المؤدبين يؤدب أبناء الأسرة نفسها من الطبقة العليا، مثل: الخلفاء وأبائهم على سبيل المثال

[٢٧٣] كان الحليلة يجنبي مؤدباً / ناهياً، وعادة ما اختاره وتلاميذه لتأديب أبنائه. ولكن من المعروف أن أبناء الخلفاء كان لديهم أكثر من مؤدب. كما كان هناك مساعدون للمؤدب، وعادة ما كان المؤدب يختار ابنه تلاميذه، وأشدهم ولاء مساعد له. ورفي المؤدبون إلى وظائف أخرى في خدمة الدولة، وفي كثير من الحالات جتمعوا بين كلا المنصبتين في الوقت نفسه. كان بوسع المؤدبين أيضاً الإفادة من طلاب سابقين لهم ارتقوا لاحقاً إلى مناصب عالية؛ فَيُعَيِّن ذلك التلميذ مؤدبه السابق في منصب رسمي، أو يُعَذِّق العطاء على مؤدبه الذي مهَّد له سبيل النجاح.

٤) نماذج من المؤدبين منذ القرن الأول الهجري/السابع الميلادي إلى القرن

السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي

كان الفقيه الضَّرِير عُبَيْدُ اللَّهِ بن عبد الله الهَذَلِي (ت ٩٨هـ/ ٧١٦-٧١٧م) -وهو أحد الفقهاء السبعة المشهورين، وتوفي في نهاية القرن الهجري الأول- من أوائل المؤدبين. وكان مؤدباً للخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز^(١٣). وكان الطالب يشتد على النحويين واللغويين المشهورين بوصفهم مؤدبين، فعلى سبيل المثال، أَدَّب

الكسائي هارون الرضيد، الذي احبته بعد ذلك مؤذنا بدمه الأمير. ^(١) فلم أصب الكسائي بالمرض، أصاب أم الأمير علي بن أبي طالب (أي صاحب له) لأدب الأمير وساء على طلبها، ثم كسائي بدمه (علي بن الحسن) الأحمر لهذه الوطنية ^(٢)

وتم مؤذّب آخر للأمير، وهو غيبة بن الحامد الكوفي (ت ١٩٠ هـ / ٨٠٦ م)، وكان عالماً بالقرآن والحديث ^(٣). وثمة مؤذّب آخر للمأمون هو يحيى بن الحارث اليزيدي (ت ٢٠٢ هـ / ٨١٧ م)، الذي لُقّب بـ"الرسدي" لتأدبه يريده، عمه الحنفية المهدي ^(٤). وعاون محمّد - وكان الاس الأكبر لليزدي - والده في تأديب المأمون، ولمّا أصيب محمّد بالضمم، تدبّر اخوه إبراهيم وأنه أحمد على العمل مساعدين له، بينما أشرف هو على التأديب ^(٥)

وكان أبو غنيد [القاسم بن سلام الهروي] (ت ٢٢٤ هـ / ٨٣٨ م) مؤذّناً لآباء ناس الخراعي. فلمّا أصبح - أعني ثابِتًا - والياً على طرسوس، عُيِّن قاضياً للمدينة ^(٦). وكان محمّد بن قُبيرة (وهو من أهل القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي) - وهو عالمٌ كوفي، انتقد أبا غنيد ^(٧)، وكان أحد المقرّبين من الأمير الشاعر ابن المعتز - مؤذّناً لأنباء محمّد بن يزداد، وزير المأمون ^(٨). وأدّب تلميذ سيويه: قطرب ^(٩)، وابنه الحسن من بعده، أبناء القائد القاسم بن عيسى العجلي (ت نحو ٢٢٥ هـ / ٨٤٠ م)، وكان العجلي شاعراً وموسيقياً ^(١٠).

وكان لابن المعتز مؤذّب يدعى أحمد بن سعيد الدمشقي (ت ٣٠٦ هـ / ٩١٨ م) وعلى الرغم من أنّه كان يشتغل أيضاً بفتون الأدب على الأستاذين الكيزيين: المبرّد وثعلب، كُتِب قصيدة لمؤدّبه أحمد بن سعيد - وكان في الثالثة عشرة من عمره

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، والصواب: «غُبيرة بن حُنيذ الكوفي» (المترجم)

(ب) يومئذٍ مقدسي إلى رسالة الأخير، وهي المسناة رسالة فيما أنكرته العرب على أبي عُبيد القاسم بن سلام ووافقه فيه. ألّفها لابن المعتز. (المترجم)

(ج) أبو علي محمد بن المستنير بن أحمد، ترجمته في: معجم الأديباء، (نشرة إحسان عباس)، ٢٦٤٦: ٦. (المترجم)

أنداك - بشكره بها، ويتعهد له فيها بحفظ حملته ما بقي حيًّا، لأنه ارتقى به إلى مرتبة الكمال في الحظارة والشعر والفقه والفرائض والمروءات والحدود...^(٢٧٤)

وعقد الرُّخاخ، المحوي اللُّعوي المعروف، صفقه مع المُتَرَدِّد، الناعم المشهور، / (ت ٢٨٥هـ / ٨٩٨م)، تعهد الرُّخاخ بمرحها أن يدفع للمُتَرَدِّد درهمًا واحدًا يوميًّا مدى الحياة، مقابل أن يدرّس المُتَرَدِّد له وياه على توصية من المُتَرَدِّد حصل الرُّخاخ (ت ٣١١هـ / ٩٢٣م) أوَّلَ طبعة له^(٢٧٥)، ثم درّس لـ [الفاسم] ابن الوريث عبد الله بن سليمان بن وهب^(٢٧٦). وكان الرُّخاخ هو المؤدّب بالمكتب الذي قصده أبناء الحليفة المستقبل للدراسة ثمّة^(٢٧٧). وكان عبد الله بن سليمان المكعوف المحوي الصُّبري الشاعر (من أهل القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي) مؤدّبًا لأبناء الحليفة الأسوي الأندلسي الناصر عبد الرحمن الثالث^(٢٧٨)، وكذا كان ملحان بن عُبيد الله النحوي (من أهل القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي)^(٢٧٩).

وكان أبو عبد الله محمد بن إسماعيل النحوي، الملقَّب بالحكيم (ت ٣٣١هـ / ٩٤٣م) مؤدّبًا لأنباء الخليفة المستنصر. وقد اشتهر بتخرُّج عدد من المؤدِّين والشُعراء والكتّاب التَّابِهين على يده^(٢٨٠). وكان وليد بن عيسى (ت ٣٥٢هـ / ٩٦٣م) لغويًّا ونحويًّا وشاعرًا برّع في تعليم الشعر خاصَّة، كما برّع

(أ) قال ابن المعتز مدحا شيخه أحمد بن سعيد اللَّمَشَقِي: [البسيط]

| | |
|---------------------------------|-------------------------------|
| أصبحت باليمن سعيد حُرَّتْ مكرمة | عنها يُقصر من يحض ويشتعل |
| سريكتي بكلمة قد غلّبت شيمتي | وأشجيت غروب دهنِي فهو مشتعل |
| أكون بد شئت قسا في خطايته | أو حارثًا وهو يوم الفخر مرتجل |
| وإن أشأ فكريد في قرافتي | أو مش ثمان لثا ضاقت البجل |
| أو الخليل غروضًا أذا طُن | أو الكسائي نحويًا له عجل |
| تغلي بلاهة ذهني في مرئبها | كمثل ما عرّفت آياتي الأول |
| وفي نفسي صارم ما سلّه أحد | من غمده قلدي ما العيش والجذل |
| فحباله شكر طويل لا يغادله | بقي تعامله ما أطلت الإبل |

(المترجم).

(ب) كانت أسرة من بني مازمة أرسلوا ياتيمسون مؤدّبًا نحويًّا لأولادهم، فسئى المُتَرَدِّد الرُّخاخ، فقللوا به. (المترجم)

في التأديب عاقبه، حتى إنه كان يحذر أسر الأمراء التي كان يؤذّب أساءها^(١١١)، وكان الحسن بن بدر بن هلال (ت ٣٦٦هـ / ٩٧٧م) مؤذّباً للحلقة الطائفة^(١١٢)، وكان محمد بن جعفر، الملقّب بـ«أسس المراسم» (ت ٣٧٦هـ / ٩٨٦م)، مؤذّباً للأمير البويهّي عزّ الدولة [بختيار] (٣٧٩هـ).

وكان أبو بكر الرّبيدي (ت ٣٧٩هـ / ٩٨٠م) - المحوي، وصاحب كتاب طبقات النحويّين وهو كتاب في تراجم النّحاة - مؤذّباً لأساء الحكم الثّاني الملقّب بـ«المستنصر» (خلافته: ٣٥٠-٣٦٦هـ / ٩٦١-٩٧٦م)^(١١٣)، واستدعي أحمد بن فارس بن زكريّا (ت ٣٩٥هـ / ١٠٠٥م) من همدان إلى الرّئي ليؤذّب مجدّد لثّولة أبي طالب، ابن الأمير البويهّي فخر الثّولة^(١١٤)، وكان أحمد بن محمد بن الصّغار (ت ٤١٦هـ / ١٠٢٥م) - وهو عالم أدب مبرز - في العقد الثّامس من عمره، ولم يزل يُدرّس لمؤذّبي نيسابور الذين دائنوا له بتدريهم في الأدب وفنونه^(١١٥).

وكان محمد بن يونس الجبجاري النحوي (ت ٤٦٣هـ / ١٠٧٠م) - وهو من أهل وادي الجبجارة - نديماً للمظفر بن الأنطس (حكّمه: ٤٣٧-٤٦٠هـ / ١٠٤٥-١٠٦٨م) ومؤذّباً لأولاده^(١١٦)، وكان محمد بن هبة الله النحوي الضّربير الوزّاق (ت ٤٧٧هـ / ١٠٨٤م)، مؤذّباً لأبناء القائم^(١١٧)، وكان هبة الله بن عبد الله بن الشّبي (ت ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م) أيضاً مؤذّباً للمقنّدي ابن القائم^(١١٨)، ثمّ مؤذّباً لأبناء المقنّدي^(١١٩)، وكان عبد الوهاب بن هبة الله (ت ٥٠٤هـ / ١١١١م) مؤذّباً للمقنّدي^(١٢٠)، كما كان أبو طالب الكرخي (ت ٥٨٥هـ / ١١٨٩م)، القوّاد الخطّاط الفقيه، مؤذّباً لأبناء الخليفة النّاصر (خلافته: ٥٧٧-٦٢٢هـ / ١١٨٠-١٢٢٥م)^(١٢١).

٥) الحراك الاجتماعي والوضع الاقتصادي

أكبر هارون الرّشيد الكسائي إلى حدّ أنه أمر بترقيته من مؤذّب إلى مجلس مؤنس

(أ) يعني عزّ الثّولة بختيار، ابن معزّ الثّولة. (المترجم)

(ب) كذلك في الأصل الإنجليزي، والصّواب: «حفيد القائم»، إذ إن المقنّدي ابن خيرة الثّين ابن القائم ولما كان خيرة الثّين قد توفي في حياة أبيه فقد أضحي المقنّدي ولي عهد جدّه القائم. (المترجم)

(ندیم) له (١٣٨). وبعد تلاميذ الكسائي، [علي بن الحسن] الأحمر - الذي خلفه في ناهب الأيمن - مثلاً جيداً على المصراك الاجتماعي للأدباء المحترفين. لم يعد الأحمر - في مبدأ أمره - أن يكون جندياً بسيطاً كان يقف حارساً على أبواب قصر الخليفة. وعندما كان الكسائي يصل إلى القصر كل يوم، كان الأحمر / يقابله، ويتناول جُثته حتى يتمكن الكسائي من الترحُّل عن مطبته، ثم يُرافقه الأحمر إلى أقصى حدٍّ يمكن له أن يبلغه، وي طرح عليه أسئلة في النحو طيلة الطريق. فإذا أنهى الكسائي دروس يومه، كان الأحمر يُرافقه مجدداً إلى بوابة القصر حيث مطبته، وي طرح عليه المسائل طيلة الطريق. وواتت الفرصة لتلميذ عندما أصيب الكسائي بالبرص، وكان عليه أن يجد شخصاً يساعده في التدريس. وكان الأحمر آنذاك قد برز جميع تلاميذ الكسائي نباهة، فاختاره الكسائي مساعداً به؛ لعلبه وولائه. وبعد أن أصبح مؤدباً، مُنح الأحمر منزلاً مؤثلاً بشئى أنواع الأثاث والرياش، وراتباً أميرياً. وكان لديه مكتبٌ دَرَس فيه فنون الأدب أيضاً، إضافة إلى دروسه الخاصة (١٣٩).

وشمٌ مثلاً آخر يشير إلى ذلك الترقّي، ألا وهو العالم الأديب الزبير بن بكار (ت ١٩٥ هـ / ٨١١ م)؛ إذ لما أصبح مؤدباً لأنساء الحليفة، قال له الأمير محمد بن عبد الله بن طاهر:

«إِن بَاعَدْتَ بَيْنَنَا الْأَنْسَابَ لَقَدْ قَرَّبْتَ بَيْنَ الْأَدَابِ، وَإِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ
اخْتَارَكَ لِتَأْدِيبَ وَلَدِهِ، وَأَمَرَ لَكَ بِعَشْرَةِ آلَافِ دَرَاهِمٍ، وَعَشْرَةِ تَخْوَتِ ثِيَابٍ،
وَعَشْرَةِ أَبْغُلٍ تَحْمِلُ عَلَيْهَا زَحْلَكَ إِلَى حَضْرَةِ سُرٍّ مِنْ رَأْيٍ»^(١).

مثل هذا لترقي الاجتماعي كان ممكناً فقط لأولئك الذين بلغوا الغاية في التمكن من العلم بطبيعة الحال، والذين عملوا بجِدٍّ للحفاظ على هذه المكانة. فقد قالت ابنة أخت الزبير [بن بكار] لزوجته ذات مرة:

«خَالِي خَيْرَ رَجُلٍ لِأَهْلِهِ، لَا يَتَّخِذُ ضُرَّةً وَلَا يَشْتَرِي جَارِيَةً فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ:
لَهْنَةُ الْكُتُبِ أَشَدُّ عَلَيَّ مِنْ ثَلَاثِ ضَرَائِرٍ وَأَصْعَبُ»^(٢).

(١) لم يوثق مقدسي هذه الرواية، ربما سهواً. ولكنها في: وقبات الأعيان لاس خلكاد، (نشر: إحسان عباس)، ٢: ٣١١. (المترجم)

وأصبح اليربدي، مؤدب المأمون، وصديقه المقرب، ومرافقه في رحلاته وعاهيه المأمون على سداد دين كان عليه، وعُيِّن أساءه مؤدباً^(١١). وعُيِّن ثالث من بصر الخراعي أبا غنيد [لقاسم بن سلام] وكان أبو غنيد يؤدب أساءه كما ذكرنا آنفاً^(١٢) - قاضياً^(١٣) - وعُيِّن الأخفش مؤدباً توصية من أسناده المرزد. وأصبح الكاتب إبراهيم بن المدبر - صاحب الرسالة الغدواء، الشاعر المنرسل - وزيراً للمعتد وكان الخليفة يبحث عن شخص ما مؤدباً لولده ونديماً له، فسأل المرزد في ذلك فأشار عليه الأخير بتلميذه^(١٤).

كان الجمع بين وظيفتي المؤدب والتدبير مربحاً إذ كان لكل وظيفة راتب خاص بها، وأفاد الزُّجَّاج - الذي شغل مثل هذه الوظيفة المردوجة، فخدم غنيد الله بن سليمان - فائدة عظيمة عندما أضحى الأخير وزيراً^(١٥). وزُفِّي الزُّبَاحي^(١٦) من مؤدب لأبناء الخليفة الأندلسي الشهير عبد الرحمن الثالث، إلى النُظَر في الدواوين^(١٧). ووزَّت الأب ابنه وظيفة المؤدب، كما نجد ذلك في حالة هبة الله بن عبد الله الشيب، الذي أَدَّبَ المقدسي وأبناءه. ثم أَدَّبَ عبد الوهاب ابن هبة الله المقتفي وأبناءه. / ثم [١٧٦] أَدَّبَ حفيد هبة الله، أحمد بن عبد الوهاب (ت ٥١٤هـ / ١١٢٠م) - والمعروف بـ «معلم الخلفاء» - أبناء المستظهر، وكان مقرَّباً على نحو خاص من المستظهر، الذي عثَّه - بعد أن تولَّى الخلافة - ناظرًا للمخزن. وقد أنشأ أحمد كثيرًا من الأوقاف في مكة والمدينة، وكان سخياً ولا سيما على أهل العلم، وأوصى لهم بثُلث ثروته^(١٨)، وهو الحد الأقصى المباح شرعاً في الوصية. وقُدِّرَت ثروته عند وفاته بنحو مئة ألف دينار^(١٩). وعلى الرغم من أن الراتب المعتاد للمؤدب لا يبدو أنه كان يتجاوز العشرة

(أ) انظر ما تقدّم، ص ٢٧٦، ص ٥١٩. (المترجم)

(ب) أبو عبد الله محمد بن يحيى بن عبد السلام الأزدي، وقد ذكَّره مقدسي آنفاً بوصفه أوَّل من أدخل المناظرة في النحو إلى الأندلس. انظر ما تقدّم، ص ٤٣٢. (المترجم)

(ج) في المُتَطَم (نشره حيدر آباد، وكذلك نشره الأخوين عطا) أوصى بثُلثي ماله (١٩). انظر: ابن الجوزي، المُتَطَم، ١٧-١٨٨. لذا فقول مقدسي: «وهو الحدُّ المباح شرعاً في الوصية» ليس حشوً، بل تسويغ لمخالفته نص ابن الجوزي. وأرى مقدسي محقاً، فليست تجوز الوصية في أكثر من الثُلث شرعاً. (المترجم)

دنانير شهرياً، كما في حالة هشام بن معاوية النحوي^(١٧)، فقد هُؤُضَ المؤذون خالفاً بالمكافآت وغيرها من الحزايا الإضافية، كما وُضِحنا ذلك آنفاً^(١٨).

٦) العلاقة بين المؤدب وتلميذه

غالباً ما تذكر الطلاب مؤدبهم بكل خير، وعاملوهم بكرم وسخاء، كما هي الحال مع الزجاج وآخرين غيره، هنا وهناك في ديار الإسلام. ولكن الحال جرت مع ابن قادم (كان حياً ٢٥٢هـ / ٨٦٦م)^(١٩) - وكان مؤدب المعتز - على انقياض من ذلك، فقد قيل له: إن الخليفة يريد أن يلقاه، فعلم أن الخليفة الذي يريد لقاءه ليس المستعين، بل المعتز (خلافته: ٢٥٢-٢٥٥هـ / ٨٦٦-٨٦٩م) الذي كان قد بوع بالخلافة للنو. وكان المعتز يبغيض مؤدبه السابق لبغض كلّه، بسبب شدّته عليه. فودّع ابن قادم أمره وتركهم، وأسلم ساقبه للزيج؛ فلم ير مرة أخرى قطاً^(٢٠).

٧) مخاطر حياة البلاط

ربما كان منصب مؤدب أبناء الخلفاء وغيرهم - مثله في ذلك مثل جميع المناصب الأخرى ذات الصلة بالثغبة من أهل السياسة والاقتصاد، وأهل الشطوة ولثمود - خطيراً على شاعليه. فقد أمر المتوكل بدمس ابن السكيت حتى الموت، لمّا فضل الأخير أبناء علي، الحسن والحسين، على أبناء الخليفة^(٢١). وكان ابن السكيت يُدرك جيّد، المهالك التي قد تُوردها زلات اللسان أصحابها. لقد كان ذلك - في الواقع - هو أول درس قدّمه ابن السكيت للمعتز - وهو صبي لم يزل - في لقائهما الأول، بعد أن عيّنه المتوكل مؤدباً له. فقد سأل المؤدب تلميذه:

- «بأي شيء يحب الأمير أن نبدأ من العلوم؟»

- «بالانصراف».

- «فأقوم؟»

- «أنا أخفّ نهوضاً منك».

(١) أبو عبد الله محمد بن عبد الله النحوي الكوفي المعروف بابن قادم. ترجمته في إنباه الزواة للقيصري،

(نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم)، ٣: ١٥٦. (المترجم)

فقدم المعتز من فوره مستمعجلاً، فتعثر بأرديته وسقط على الأرض، ثم انفت
تجلاً لابن السكيت الذي أنشده درسه الأول، في يثن ارتجلهما: [الطويل]

يُصاب الفتى من عشرة بلسنه وليس يُصاب العره من عشرة الرجل
فتثرته في القول تذهب رأسه وعثرته في الرجل تراهي مهل^(١٠١)

/ ثانياً: المتصدرون

[٢٧٧]

(١) المصطلحات

كان هناك أساتذة من بين المشتغلين بالأدب يُدرسون للطلاب على مستوى
التراسات العليا. وأشار إلى الأستاذ باسم «المتصدر»، من الفعل الرباعي «تصدر»،
والمعنى البسيط له - كما تجد ذلك في معجم لين (Lane) - كما يلي: «جلس - أو
أجلس - في صدر المجلس؛ وتصدر لأمر الناس: أي قُدم عن غيره في نظر في
شئون الناس»^(١٠٢). وأعطى دوزي قولهم: «جلس في صدر المجلس» معنى «احتلَّ
مكان الشرف في المجلس»، وكما هي الحال في الصنف الدراسي، فإنَّ الأستاذ هو
الذي يجلس على رأس الحلقة، أي إنَّه كان يتصدر مجلس الطلاب. وقد أخذ قولهم:
«تصدر للإقراء» بمعنى التدريس، أي تدريس الأستاذ المتصدر لمادة دراسية ما، كما
هي الحال، على سبيل المثال، في قولهم: «تصدر لإقراء العربية»، أي: دُرِّس فُتاً ما
من فنون اللغة العربية الفصيحة... إلخ. ومن ثمَّ فإنَّ المتصدر هو الأستاذ^(١٠٣).

(٢) الوظائف

ارتبط الفعل «تصدر» - في المصادر - بأربعة وظائف، هي:

(١) الإقراء.

(٢) لإفادة.

(٣) الرواية.

(٤) لتصنيف.

انطبق الإقراء على تعليم القرآن خاصة، والذي اشتقت منه الكلمة^(١)، بيد أنه انطبق أيضاً على حاشية المواد الأخرى تحريماً. وانطبقت الإفادة - أي الترجمة، وتزويد الطالب بحاجته من المعلومات المفيدة - خاصة على وظيفة التدريس على رتبة أدنى من رتبة الإقراء. وبهذا المعنى، فإن علاقتها بالإقراء جاءت متوازنة مع مكانة «الإفادة» في الفقه من «تدريس» الفقه. فالمفيد الذي يقوم به «الإفادة» هو مساعد المتصوّر الذي يقوم بالإقراء. وبهذا المعنى، فإن وظيفة المفيد هي مساعدة المتصوّر وتطبق مصطلح «الرؤية» على الحديث خاصة، ولكنه استعمل أيضاً في الإشارة إلى أي مواد يُرام حفظها، مثل الشعر، الذي روي مع الإشارة إلى سنده الثقة. وأما التصنيف فكان يعني تأليف الكتب التي رُتبت موادها وفقاً لترتيب ما، أو لتصنيف ما^(٢).

(٣) تصدّر المتصوّر

على التقيّض من الفقيه - المتسبب إلى نقابة ما من نقابات الفقه، الذي استقرّت عنده، بوصفه فرقاً، مرجعية تدريس صحيح الدّين في الإسلام الشّني وتحديده، بموجب إجازة التدريس والإفتاء - فقد قيل للأستاذة في فنون الأدب: «تصدّروا للإقراء والإفادة»^(٣). وكان في الإمكان أيضاً ترشيح بعض المدرّسين للتدريس من قبل الرّاعي: الخليفة أو السّultan أو الوزير أو التّاجر على سبيل المثال. وكان هذا على التّقيّض من وظيفة المفتي - المدرّس، التي تمتّع صاحبها بالحكم الذاتي والاستقلال عن جميع القوى خارج نقابات الفقه، بما في ذلك السّطة الحاكمة نفسها.

[٢٧٨] / وأشار مصطلح «متصوّر» إلى شخص يرّ أقرانه في التّحصيل في الخلقة فقد قال النحوي واللّغوي يونس بن حبيب: «حمّاد (يعني حمّاد بن سلّمة) رأس خلقتنا، ومنه تعلّمت العربية»^(٤). ولمّا توفيّ الكسائي، طالب تلاميذه الرّواة أن يجلس أستاذاً لهم، فأتوا له: «أنت أعلمنا»^(٥). وكان سُلطان مصر الأيوبي، الملك الكامل،

(١) اشتقت الكلمة من الجذر الرّباعي «أ.ق.ر.أ.»، لا من لفظه «القرآن» كما ذهب مفدسي. (المترجم)

(ب) أغفل مقلدسي توثيق هذه الرواية، سهواً، وهي في: إنباء الرّواة للقفطي، (شجرة محمّد أبو الفضل

إبراهيم)، ١: ٣٦٥. (المترجم)

بسبب النحو، إلا أنه كان يكره نحاة مصر، فوُظف رجلاً غربياً يُدعى سليمان الحلبي البهنسي (ت ٦٥٠هـ/ ١٢٥٢م)، متصدراً في النحو. وقال البقاعي المصري -صاحب التراجم، الذي لم يبد أنه كان راضياً عن هذا الاختيار- إنه بلغه أن سليمان سافر إلى حلب، فالتقى مع النحويين ثمة، فلم يجد نحاة حلب عنده ما يسوغ تعيينه متصدراً. أو بعبارة أخرى: لم يأنسوا منه علماً لم يكونوا محيطين به (٢٧٧).

ثالثاً: خزانة المكتبات^(١)

تولّى عبد السلام بن الحسن بن محمد البصري (ت ٤٠٥هـ/ ١٠١٤م) -وكان أديباً تخصص في علوم اللغة والقرآن والحديث- منصب خازن دار الكتب في بغداد. ولما توفي، دُفن بجوار التحوي الشهير أبي علي الفارسي في مقبرة الشونيزية^(٢٧٨). وكان بوسع الناس استعارة الكتب من هذه المكتبة، أسوة بما فعل الشاعر [أبو العلاء] المَعْرِي، الذي نسي أن يُعيد ديوان شعر كان قد استعاره من تلك المكتبة قبل أن يُغادر بغداد عائداً إلى مسقط رأسه بالشَّام، ومن ثم أعاده مع نصيدة مدح فيها الأديب الخازن^(٢٧٩). وعُيِّن القيرواني -الذي تقدّم ذكره آنفاً^(٢٨٠)- لتدريس النحو واللغة في المكتبة (دار الكتب) بالمدرسة النظامية في بغداد. وإذا كان تاريخ وفاته صحيحاً -وفقاً لسيوطي- فربما كان هذا اللغوي أوّل من عُيِّن خازناً لمكتبة المدرسة النظامية. وعدّ ابن هلال الصائغ مكتبة النظامية بديلاً جيّداً عن دار الكتب خاصته التي باع كتبها الموقوفة، بعد أن تصرّف بالحكّ -على نحو غير شرعي- على العبارات التي تقضي بأن تلك الكتب موقوفة^(٢٨١) (ج).

وكان أبو منصور محمد بن أحمد الخازن (ت ٥١٠هـ/ ١١١٦م) -من أهل محلة الكرخ بالجانب الغربي من بغداد- فقيهاً شيعياً إمامياً وأديباً مشتهراً بالنحو واللغة، وخطاطاً معروفاً، وكُلّف في كثير من الأحيان بنسخ المصنّفات بخطه الجميل.

(أ) كان القِيم على المكتبة والنّاطر في شتوبها يُلقَّب بـ«الخازن». (المترجم)

(ب) انظر ما تقدّم، ص ٢٠١. (المترجم)

(ج) ولئن مقدسي هذه المعلومات من إنباء الزّواة للبِقاعي وثيقة الوُجْهَة لسيوطي، وليس فيها شيء من ذلك، بل تجدها في المُنتظم لابن الجوزي. (نشرة الأخوين عطا)، ١٦، ٢٧٦. (المترجم)

وُلِّقَ - «الخازن» لفاشغل هذا المنصب في دار الكتب، «س - م - هـ» المؤرخ صابور من أردشير بغداد في عام (٣٨٣هـ/ ٩٩٣م) وهذه هي «المكبة» التي أُنشِرَ إليها في كُتُب التاريخ، بعد إنشاء «دار الكتب» التابعة للمدرسة النظامية، باسم «دار الكتب القديمة»، وذلك تمييزاً لها عن دار الكتب التي بالنظامية^(١) وكان أبو عبد الله محمد بن الحسن بن زرارة الطائي (وهو من أهل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) من معاصري السلفي الذي قال عنه إنه كان أديباً محبوباً^(٢) ولغوياً، وكان فيتما / على مستشفى الإسكندرية، وحراراً يوقف الكتب بمكتبة جامع المدينة، حيث كانت له حلقة دراسية في الجامع، دُرِسَ فيها الأدب ثمة^(٣).

رابعاً: الكاتب

(١) المصطلحات

كان منصب الكاتب يُسمَّى «الكتابة». وعلى نحو أقل تواتراً في المصادر «بُتة». وكان متولّي هذا المنصب يُسمَّى «الكاتب»، وهو مصطلح أُطلق على جميع «أهل القلم»، من النّاسخ والخطّاط، وصولاً إلى صاحب الدّيوان الذي ترأس ديواناً من الدّواوين. وكما لوحظ آنفاً، كان المصطلح الذي استعمل لتعيين صاحب الخطّ الجميل هو «الخطّاط»، أمّا بالنسبة للنّاسخ فكان المصطلح الذي عبّر عنه هو: «النّاسخ» أو «النّساخ»^(٤). وكان الكاتب يعني أيضاً «مُعلّماً»، كما كان يعني «كاتب الشّر»^(٥)، وكما تُرجم في «عقد صقلي» بمعنى كاتب العدل (الشّرطي)^(٦)، حيث كانت العلاقة وثيقة بين إنشاء الشّر، كما نراه في المراسلات الدبلوماسية الرّسمية، وتأليف الوثائق الشّرعية الرّسمية، كما أشرنا إلى ذلك بالفعل في ثنايا تناولنا لفنّ كتابة الشّر^(٧). وسنذكر مزيداً عن هذا لاحقاً عندما نتصدّى لفنّ الأمالي (Ars dictaminis)^(٨) [في السياق الأوروبي]^(٩).

وفي إشارة إلى منصب الكاتب، نُقل عن حكيم قوله: «أول صناعة الكاتب كتمان

(أ) انظر ص ٤٩٧ - ٥٠٢. (المترجم)

(ب) انظر الباب السابع، ص ٥٨٩. (المترجم)

الشعر^(٢٦٦)، حيث كان مصطلحها «كاتب الشعر»، و«كاتب الشعر» يعنينا «الكاتب»
بالعربية، ويسمى (Secretarius)، قد استُخدم بدوره من كلمة سر (Secretum)
لاتينية القرون الوسطى أن أول كاتب لقب به «كاتب الشعر» كان في مستهل
الأجنبية. وقد ذكر الفيلسوف أن أول كاتب لقب به «كاتب الشعر» كان في مستهل
العصر المملوكي، فقد كان هناك بوعان من الكتابة: كاتب الدست، وكاتب الدرج،
حتى تولى القاضي فتح الدين ابن عبد الظاهر النظر في الديوان في عهد المنصور
فلاون (حكمه: ٦٧٨-٦٨٩هـ / ١٢٨٠-١٢٩٠م)، فلقب به «كاتب الشعر»، واحتل
مكانة أعلى من مكانة «كاتب الدست». وظلت الحال تجري على هذا المنوال حتى
مكة أعلى من مكانة كاتب الشعر في مصر مساوية لكاتب ديوان الإنشاء في
إمام الفيلسوف. وكان منصب كاتب الشعر في مصر مساوية لكاتب ديوان الإنشاء في
دمشق وخلب وطرابلس وحماة وصقند. وانطبق مصطلح «كاتب الدرج» على كتاب
الدواوين في غزة والكرك والإسكندرية وغيرها من المدن الإقليمية^(٢٦٨).

وكما ذكرنا ذلك آنفاً، فإن الفعل «كتب»، الذي سبق بحرف الجر «عن»، كان
يعني تأليف الرسائل بناء على طلب من شخص في السلطة (الخليفة أو السلطان أو
الأمير، على سبيل المثال)، ومن ثم يُنشى الكاتب^(٢٦٩) رسالة ما ليقع عليها سيده.
وإذا ما سئلت حاجة لتجنب الغموض في الفعل «كتب»، أُضيفت إليه مكملة أخرى،
كما هي الحال في قولهم: «كتب الكثير»، بمعنى: كان خطه جميلاً وكتب فكثر. وإن
كان الكاتب نشأ قبل: «كتب وراق»، وإن كان مؤلفاً أصيلاً قيل: «كتب إنشاء»^(٢٧٠).
وهكذا فإن الفعل «أشأ» كان يعني إنشاء الرسالة الأصلية؛ وكانت المصطلحات:
نائب وممثل تعني مؤلف / الرسالة؛ وإشائي، صفة للمترسل، نسبة من إنشاء، أي [٢٨٠]
تأليف الرسالة، في فن كتابة الرسائل أو كتابة الخطب^(٢٧١).

٢) صنفان رئيسان من الكتابة

قسم الفيلسوف (ت ٨٢١هـ / ١٤١٨م) الكتابة في مصنفه المسنى صبح الأعشى
في صناعة الإنشاء^(٢٧٢)، إلى صنفين أساسيين:

(١) كتابة الإنشاء.

(٢) كتابة الأمور^(٢٧٣).

ثم أخذ يفصل القول في تعريفهما على النحو التالي: فكتابة الإنشاء يُراد بها كل ما رجع من صناعة الكتابة إلى تأليف الكلام وترتيب المعاني. وسرد القلقشندي في هذا الصدد كتابة الرسائل، وكتابة لوائح السياسية والفكرية واللوائح الرسمية. أما كتابة الأموال، فهي كل ما تعلق بتحصيل المال ونفقات الدونة. ثم ذكر القلقشندي أن الأدباء أظهروا الميل دوماً إلى كتابة الإنشاء. والشبب الرئيس الكامن خلف هذا الميل هو أن كتابة الإنشاء تتطلب العلم والأصالة، في حين أن كتابة الأموال تتعامل مع اللوائح الرسمية والتخصص التي هي كالتماذج التي لا يخرج عنها صاحبها، ومن ثم فهي لا تتطلب الأصالة، حيث تُنسخ التخصص كما هي دون تعديلات أو إضافات أو طرح. وهناك سبب مهم آخر خلف هذا الميل، وهو قرب كاتب الإنشاء من الحاكم، والمسؤوليات والامتيازات المرتبطة بهذا المنصب^(٢٧٤).

وبنضح هذا الميل للأدباء في استعمال مصطلحي: «كتابة» و«كاتب». فالمصطلح الأول جاء ليستعمل على إطلاقه - أي دون إضافة - ليعني التأليف نثراً، أو كتابة الشعر الفني. ومصطلح «الكاتب» إذا جاء على إطلاقه فإنه يعني كاتب الشعر الفني، أو كاتب التكوين النثري الأصيل. وعلى هذا النحو عَنَوْن [أبو هلال] العسكري (ت بعد عام ٤٠٠هـ / ١٠١٠م)^(١) كتابه بـ كتاب الصناعتين: الشعر والكتابة، بمعنى كتاب الفئتين: الشعر والنثر الفني^(٢٧٥).

٣) تصنيف الكتاب وفقاً لمناصبهم

قسم عبد الله البغدادي، ثم ابن عبد ربه من بعده، الكتابة إلى أنواع خمسة. واستشهد البغدادي بقول مجهول مصدراً له في هذه اللائحة، بينما وجدت لائحة ابن عبد ربه في رواية تعلقت بـ عمرو بن مسعدة (ت ٢١٧هـ / ٨٢٢م). وجاءت تلك الأنواع الخمسة على النحو التالي:

(١) كاتب الخراج.

(٢) كاتب الرسائل.

(١) كانت وفاة أبي هلال العسكري بعد سنة (٣٩٥هـ / ١٠٠٥م). (المترجم)

(٣) كاتب الحاكم، أو كاتب القاضي

(٤) كاتب الخدم

(٥) كاتب المحاورة، (أي كاتب الشرطة) (٢٧١)

(٤) تصنيف الكتاب وفقاً للوظائف المنوطة بهم

سرد النصب المذكور أعلاه كُتِبَ الإدارات المحلية التابعة للسلطة الممددة للذوذة، مشملة على لفضاء أيضاً وهي المقابل، / صُنِفَ لائحة العلقشدي الكتاب (١٩١١) وفقاً للوظائف المنوطة بهم وتتكون لائحته من أنواع عدة

(١) الكاتب الذي يُنشىء المكاتبات وكتب الولايات

(٢) الكاتب الذي يكتب مكاتبات الحاكم.

(٣) الكاتب الذي يكتب عن كبار موظفي الدولة ومسئولها

(٤) الكاتب الذي يكتب الماشير والرسائل الموحزة والنسخ.

(٥) الكاتب الذي يُبَيِّن ما كتبه المنشىء للنص، بحط جميل.

(٦) الكاتب الذي يتبَيَّن من كل ما كُتِبَ في الديوان، ويتحقق من اللحن، وعثرات القلم، وما إلى ذلك من ضروب الخطأ.

(٧) الكاتب الحافظ لسجلات الديوان وما تعلق بها، والمسئول عن تسجيلها (٢٧٧).

(٥) تصنيف الكتاب وفقاً لقدراتهم على الكتابة

ثمة تصنيفٌ مثيرٌ للفضول قدَّمه عميد الرؤساء أبو طالب محمد بن أيوب الكاتب (٣٤٠-٤٤٨هـ / ٩٥١-١٠٥٦م) -وهو المعمر الذي جاوز عمره قرناً من الزمان- وكان كاتب الخليفة القائم في بغداد لمدة تاهزت على ست عشرة سنة. لقد صُنِفَت لائحته الكتاب حسب قدراتهم بوصفهم كُتَّاباً ومنشئين للنشر الفني. وتألَّفت

لأنه -مثلها في ذلك مثل لائحة القلقسلي التي دُرئت بعد نحو أربعة قرون لاحقاً- من سبعة أنواع:

(١) «الكاسل»: وهو الكاتب الذي يُنشئ المكائبات ويُعلمها (أي ارتجالاً)، ويكتبها بخط جميل.

(٢) «الأعزل»: وهو كالأول، يُنشئ، ويُعلم ارتجالاً، ولكن خطّه ليس بذلك.

(٣) «المبهم»: وهو الكاتب صاحب الخطّ الجميل، ولكن لا يسعه أن يُنشئ مكائبة، أو يُعلم ارتجالاً.

(٤) «الزّاعي»: وهو الكاتب الذي يبلغ هدفه في كتابة الرّقعة، لكنّه لا يستطيع أن يطيل أو يُنزع في المعاني.

(٥) «المخبّل»: وهو الكاتب الحافظ الرّواية، لكن لا يسعه أن يُنشئ رسالة. فإن كان عاقلاً، صلح أن يكون نديماً للمحاكم.

(٦) «المخلط»: وهو الكاتب الذي يخلط في كتاباته الدُرّ والبعر، فيذهب رَونق ما قد كتب.

(٧) «السكّيت»: وهو الكاتب الذي يُجهد نفسه كثيراً، وتثمر فريحتُه بعد الجهد فكرة مفهومة، فمثلُه في ذلك مثل آخر الجياد وصولاً في حلبة السباق، وهو -مع ذلك- يبلغ هدفه^(١٧٨).

ونلاحظ في هذه اللائحة أن الصّفات المقدّرة تقدّيراً عالياً في كتاب النثر كانت:

(١) القدرة على الإنشاء.

(٢) القدرة على الإملاء ارتجالاً، والتأليف ارتجالاً.

(٣) الكتابة ببلاغة في غير لحن ولا مسخ.

وأمر اكتشاف الكتاب الموهوبين في المصادر السّيرية-البليوغرافية، سهل ميسور، على الأقلّ فيما يعلّق بتأج قرائحهم / من كتاباتهم؛ فهم أولئك الذين خلّفوا

مجموعات منشورة من الرسائل التي هموا بإشانتها للصموك أو غيرها من الحفريات
وأصحاب الحرف، هي المجموعات التي سجدت في يدور بصفحة ص ٥٥ - ٥٥
للدراسة والمعرفة، ولاستخدام نكبات ذوي السمك المحدود

(٦) أشهر الكتاب

قدم من بعد رتبة في كتابه المسمى المقعد المريد فوائده من كتب من
المسلمات التالية

- (١) كتاب النبي [١١١].
 - (٢) كتاب الحلفاء الراشدين. أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي
 - (٣) كتاب بني أمية.
 - (٤) كتاب بني العباس ووزرائهم.
 - (٥) كتاب غير الحلفاء.
 - (٦) كتاب الأعيان.
 - (٧) كتاب ارتقوا مرتبة الشرف من خلال كتاباتهم.
 - (٨) كتاب لم يستحقوا مناصبتهم^(١٧١).
- وترد فوائدهم أخرى في مقامة القلقشندي، وفي غيرها أيضاً^(١٨٠).

(٧) الدور المتروط بصاحب الديوان

اجتذب الدور البالغ الأهمية لصاحب الديوان - وهو الكاتب الذي كان يرأس
الديوان - أفضل المواهب بسبب المكانة التي تمتع بها شاغل هذا المنصب بوصفه
مقرَّباً من الحاكم، وكذلك القسمة الناتجة عن تلك الخطوة والسلطة. وقد أشار
القلقشندي إلى هذا عندما ذكر أن المنشئ إنما هو لسان الملك، المتحدث باسمه
(قارن صاحب المنصب البيزنطي المسمى *Logothete*)، وكلما كان كلامه أصيلاً؛

سَمَتْ مَزَلَّتْهُ فِي عِيُونِ الرِّجَالِ، وَعَظُمَتْ مَكَانَةُ ذَلِكَ الْمَلِكِ وَهَلَّتْ مَزَلَّتْهُ عَلَى سَائِرِ الْمُلُوكِ الْآخَرِينَ^(١). وهكذا كان الحاكم (خليفة كان أو سلطاناً أو أميراً) يُجهد نفسه عند النظر في تعيين كاتبه (صاحب ديوان الإنشاء)، من بين أفضل المواهب المتاحة، ولم يكتفِ للأصل والحسب، بل قَدَّمَتِ المواهب على غيرها عند الاعتبار. وثُمَّ عَدَدٌ كَبِيرٌ مِنَ الْأَمْثَلَةِ الذَّالَّةِ فِي الْأَشْعَارِ وَالْحِكْمِ الَّتِي تُثَبِتُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ، وَهَنَّاكَ مِثَالَانِ مَشْهُورَانِ مِنْ هَؤُلَاءِ الْكُتَّابِ الْمُقَرَّبِينَ وَالْمُنَحْدَثِينَ الرَّاسِخِينَ فِي الْإِسْلَامِ^(٢)، أَوَّلُهُمَا صَاحِبُ دِيْوَانِ مَكَاتِبَاتِ صَلَاحِ الدِّينِ، أَعْنِي الْقَاضِي الْفَاضِلُ الْيَسَانِي. أَمَّا الْمِثَالُ الثَّانِي فَفِي صَفْحَةٍ - حَيْثُ بَلَغَ فَرِيدْرِيكُ الثَّانِي فِي اسْتِخْدَامِ النُّظُمِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي إِدَارَةِ الدَّوْلَةِ - وَهُوَ بِيرو دِيْلَا فِينَا صَاحِبُ دِيْوَانِ مَكَاتِبَاتِهِ.

(٨) الْكَاتِبَةُ مَنْصَبٌ أَدَبِي

قَدَّمَ عَدَدٌ كَبِيرٌ مِنَ الْمَصَنُفَاتِ، مِثْلُ الْعِقْدِ الْقَرِيدِ، قَوَائِمَ غَصَّتْ بِالْكَتَّابِ، الدِّينِ كَثِيرًا مَا كَانُوا أَيْضًا مَوْضُوعًا لِكُتُبِ التَّرَاجِمِ فِي أَدَبِيَّاتِ السِّيَرِ - الْبَيُولُوغَرَفِيَّةِ. فَكَانَتْ الْكَاتِبَةُ وَاحِدَةً مِنَ الْوُظَائِفِ الْمَتَّاحَةِ لِلْأَدْبَاءِ، إِلَى جَانِبِ وَظَائِفِ الْمُؤَدِّبِ الْخَاصِّ، وَالْمُؤَدِّبِ، وَالتَّنْدِيمِ وَمَا أَشْبَهَ. انْظُرِ الْمُلْحَقَ الثَّالِثَ لِلْإِطْلَاحِ عَلَى قَائِمَةِ لِكُتَّابِ مَرْتَبَةِ زَمَنِيَّاتٍ، وَتُغَطِّي الْفَتْرَةَ مِنْ مُتَوَسِّفِ الْقَرْنِ الثَّانِي الْهَجْرِيِّ / الثَّامِنِ الْمِيلَادِيِّ إِلَى أَوَاخِرِ الْقَرْنِ السَّابِعِ الْهَجْرِيِّ / الثَّالِثِ عَشَرَ الْمِيلَادِيِّ. وَتَتَكَوَّنُ هَذِهِ الْقَائِمَةُ مِنْ بَعْضِ أَشْهُرِ هَؤُلَاءِ الْكُتَّابِ فِي الْإِسْلَامِ فِي الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ. / وَالْعَرَضُ مِنْهَا هُوَ أَنَّ يَلُمُّ الْقَارِئُ بِالْأَدْبَاءِ الَّذِينَ شَعَلُوا هَذَا الْمَنْصَبَ فِي الْإِسْلَامِ، مِنْذُ ظُهُورِهِ حَتَّى الْقَرْنِ السَّابِعِ الْهَجْرِيِّ / الثَّالِثِ عَشَرَ الْمِيلَادِيِّ، وَالَّذِي شَهِدَتْ خَوَاتِيمُهُ انْتِلَاجَ فَجْرِ عَصْرِ النُّهْضَةِ الْإِيطَالِيَّةِ. إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الْقَائِمَةَ لَيْسَتْ شَامِلَةً.

(١) كَذَا فِي الْأَصْلِ الْإِنْجِلِيزِيِّ، وَلَا يَحْضِي أَنَّ بِيرو دِيْلَا فِينَا لَمْ يَكُنْ مُسَمَّاكِي يَضْرِبُ بِهِ الْمَثَلَ لِكُتَّابِ فِي الْإِسْلَامِ. وَأَحْسَنُ أَنَّ جُمْلَةً مَقْطُوعَةً مِنْ قَبْلِ «فِي الْإِسْلَامِ وَالْعَرَبِ الْمَسِيحِيِّ»، أَوْ سَوَاحِدًا.
(الْمُتَرَجِّمُ)

(٩) الكتابة: ابتداؤها ومسيرتها

بدأ التخصص من الكتابة في أوائل القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي على يد عبد الحميد بن يحيى، كاتب مروان (ابن محمد) [خلافته: ١٢٧ - ١٣٢ هـ / ٧٤٤ م (٧٥٠ م)]، وهو آخر حلفاء بني أمية^(١). وكان أسناده سالماً كاتلاً هشاه من عبد الملك (خلافته: ١٠٥ - ١٢٥ هـ / ٧٢٤ - ٧٤٣ م). ولا يعرف سوى القليل عن سالمة، الذي يُنسب إليه الفصل في ترجمة رسائل أرسطوطاليس إلى الإسكندر، وفقاً لما ذكره ابن النديم في «المهرست»^(٢). وبعد عبد الحميد مؤسس من الترشل على أساس البلاغة، كما كان أول من طوّر الرسالة إلى رسالة كاملة طويلة^(٣). وإحدى رسائله - أعني رسالته الشهيرة المسماة رسالة إلى الكتاب - موجهة إلى الكتاب كما يشير عنوانها، وتؤكد على كرامة حرفتهم، وكذلك تُحدد مسئولياتهم^(٤).

تطوّر أدب الكاتب - الذي وجد أرفع تعبير عنه في فن كتابة الرسائل - بالكلية بين مستهل القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي وأواسط القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. ويشهد ذلك القول المأثور على شاة فن كتابة الرسائل وتطوّره حتى بلوغه مرحلة النضج: «بدأت الكتابة بعبد الحميد، وختمت بـابن العميد».

(١٠) ديوان الإنشاء مدرسة للكتاب

كما ورد في الباب الثاني - الذي تناول المؤسسات - كان الديوان أيضاً مدرسة لفن الكتابة. فمجرى تدريب الكتاب على حرفة الكتابة في مبنى الديوان، الذي أطلق عليه اسم «ديوان الرسائل»، و«ديوان الإنشاء»، و«ديوان المكائبات». وذكر التتوخي في مصنفه المسمى نشوار المحاضرة عدداً من الحالات، أنهى فيها الطلاب دراستهم الأساسية لفنون الأدب وتدرّبوا تحت إشراف الكتاب في الديوان. فقد تدرّب سليمان بن الحسن (ت ٣٣٢ هـ / ٩٤٤ م) - الذي أصبح لاحقاً وزيراً للراضى (خلافته: ٣٢٢ - ٣٢٩ هـ / ٩٣٤ - ٩٤٠ م) - على يد ابن القُرّات^(٥). وفي ثانياً حديث

(١) لا رسب أن مقدسي يعني آخر خليفة أموي في المشرق؛ إذ ن للحلافه الأمويه تاريخ طويل في الأندلس. (المترجم)

الثوري عن الكاتب عبد الله الفياني، ذكر أن علي بن هشام الكاتب فرس على يده^(٢٨٦)، وروى أبو جعفر ابن شيرزاد - كاتب ابن رائق، ووزير بنجكم، ثم توزون لاحقاً - قصة تدريبه في الديوان، وكان في التاسعة عشرة من عمره آنذاك^(٢٨٧)، وتوضح حال القاضي الفاضل النيساني، كاتب صلاح الدين، ولسانه الناطق باسمه - التي ذكرناها آنفاً^(٢٨٨) - بجلالة تأم تلك الوظيفة الرئيسية للتواوين بوصفها مدارس - لتدريب الكتاب^(٢٨٩)، كما نعتز على مثال توضيحي آخر مهم في رواية ابن عباد، وزير مؤيد الدولة البويهية، الذي لقب بـ «الصاحب» (أي زميل الدراسات العليا بمصطلحاتنا المعاصرة) في إشارة إلى / تدريبه العالي في فنون الأدب تحت إشراف ابن العميد، وزير ركن الدولة البويهية^(٢٩٠).

(١١) مترن أدب الكتاب

صُنِفَ عددٌ كبيرٌ من الكتب في فن الكتابة، وصلتنا بعضها، وفُقد أكثرها. وسبق أن تناولنا قائمة المصنفات الأساسية في الأدب التي ذكرها ابن خلدون في مقدمته، وهي: البيان والتبيين^(ب) للجاحظ، وأدب الكاتب لابن قتيبة، والكامل للمبرّد، وكتاب النواذر للقالي^(٢٩١)، وهي أعمالٌ مالت ميلاً شديداً - اللهم باستثناء البيان والتبيين للجاحظ - إلى اللغة، وهي العمود الفقري لفنون الأدب، وعدت النحو واللغة أساساً متيناً لا غنى عنه لتلك الفنون. بيد أن لبّحت عن أرفع تعبير عن الأدب ينبغي أن يكون في حقول أخرى، أهني تلك الحقول التي أطلقت العنان للبلاغة، التي احتلت مكان القلب من الجسد، بل كانت روح الأدب، وهي: الشعر والترسل والخطابة.

(١٢) اللباس المميز للكتاب العاملين بالديوان

سرّد التتويحي، اللباس المميز للكتاب، ويؤسّينا أن نجد أوصاف هذا اللباس عند رينهارت دوزي، ويتكوّن ذلك اللباس من:

(أ) انظر ما تقدّم، ص ٢١٩ - ٢٢١. (المترجم)

(ب) كداهي الأصل لإيجليزي، والصواب «البيان والتبيين» كما ورد اسم الكتاب على النسخ الثقبية من الكتاب، وكما أقر الأستاذ عبد السلام هارون (محقق الكتاب) بعد نشره. (المترجم)

٢١) القباء وهو نوع من الأردية، يتكوّن من قطعة واحدة، مع عدد من الأزرار التي تقع في وجه القباء.

٢٢) الشيف

٢٣) المطفة وهي حرام مصنوع من الفضّة أو الذهب.

٢٤) الشّاشية: غطاء الرأس الذي تُلَفُّ حوله العمامة، ويمكن تزيين الشّاشية والعمامة بخليّ الذهب أو بالأحجار الكريمة^(٢٩١).

١٣) اللباس المميز للكتاب المتعطّلين عن العمل

احتوت القائمة - المذكورة آنفاً - على لباس الكُتّاب الموظفين العاملين في الديوان. أمّا لباس الكُتّاب المتعطّلين عن العمل فكان على النحو التالي:

١) للثَّوْب: ضَرْبٌ من صُروب الأردية، وهي ثوبٌ من قطعة واحدة، مفتوحٌ من الأمام حتى مستوى القلب، وله عددٌ من الأزرار؛ وربما جيّكت الثَّوْب من نسيج أرخص من النسيج المستعمل في حياكة القباء، مثل: الكتان أو الصُوف أو الشعر.

٢) القَنْسُوة: نوعٌ من أنواع أغطية الرأس، كانت تُلبس تحت العمامة. وكانت كلّ من الثَّوْب والقَنْسُوة متشابهة لتلك التي ارتداها النصارى.

٣) خُفّ أحمر: زوجٌ من الأحذية الحمراء، من نوع الأحذية القصيرة^(٢٩٢).

خامساً: التَّدْماء

١) التَّدْماء المتنبِّهون

كان المؤرّخ الهيثم بن عدي نديماً للمنتصور، ثمّ المهدي، ثمّ الهادي، ثمّ هارون الرّشيد. وغطّت فترة خلافة أولئك الخلفاء مجتمعين أكثر من نصف قرن (١٩٣-١٩٤ هـ/ ٧٥٤-٨٠٩ م). وإلى جانب كون الهيثم شاعراً، فقد كتّب في التاريخ والأنساب، والطبوغرافيا. وكان راويةً مكثّراً في معارف العرب في الجاهلية.

١٦٨٥١ / وإليه ينسب أول تاريخ حولي مرفه، وهو التاريخ المسمى التاريخ على السنين^(١). وتمتع بعض الأدباء بمكانتهم لفترة طويلة في البلاط الملكي، ومهم إسحاق بن إبراهيم النوصلي، وهو رجل متعش، بادم ستة من الخلفاء، ابتداء من هارون الرشيد إلى مستهل خلافة المنوكل^(٢).

٢) مؤهلات النديم

ازدهرت المنادمة في عهود الخلفاء العباسيين الأوائل فقد تحشع العلماء والشعراء على أبواب قصر الخليفة، أملين أن يدعوا للترفيه عنه وكانت لثقافة الأدبية للأدباء مفضلة لتلبية تطلعات بلاطات الملوك والأمراء، ومطالب أربابها^(٣). ومن ثم دعت المنادمة إلى التفنن، فكان التنوع في المعارف معرض الترفيه، علاجاً ناجحاً في أوقات الملل والضجر. إن رواية اللقاء الأول للأصمعي مع هارون الرشيد - كما رواها المرزباني - تلقي الضوء على العلاقة بين لحاكم والنديم، والثقافة الأدبية التي كانت للحاكم، والانبساط الذي كان يحصل له من إنشاد الشعر الجاهلي، واستمرض المناسبة التي قيل فيها، وإظهار قوة الحافظة وما تعيه من خطب لخطباء، وأشعار الشعراء، وأقوال العلماء بالعرب وعاداتهم.

ظفر الأصمعي - الذي لم يزه في معرفته بالشعر والأخبار إلا أبو عبيدة [معمّر بن المثنى] - بمرافقة هارون الرشيد في إحدى الأمسيات، وذلك عندما استدعى الخليفة - الذي جافاه التوم وعانى الأزق - حاجبه ليجد له شاعراً يرفه عنه. فنادى الحاجب على أولئك الذين كان الأمل يحلوهم بقاء الخليفة عند بوابة القصر: «أبالحضرة أحدٌ يحسن الشعر؟»، فكانت هذه فرصة الأصمعي، الذي لم يتوان عن انتهازه، حيث أحضر أمام الخليفة، الذي ابتدره سائلاً:

(١) تشكك مقدسي في عنوان هذا الكتاب، وذكر في دراسة له أنه إن لم يكن النديم قد أسمى هذا الكتاب تسمية ثلاثمائة كتاب المهشم بن عدي، فرما كان هذا الكتاب هو أول كتاب تاريخ حولي عربي استند إلى اليوميات مادة له انظر ابن البهاء الحنلي، يوميات فقيه حنبلي من القرن الخامس الهجري، ٢٤٠. (المترجم)

اشاعر أم راوية؟

امل راوية لكل دي حد وهزل، بعد أن يكون محسنه.

انافه ما رايت ادعى ملك!

فأحابه الأصمعي وقد بقد صبره.

- «أنا على الميدان يا أمير المؤمنين، فاطلق من هنائي».

وبالرؤشيد يختبر الأصمعي في الأمثال والشعر، وما زال الأصمعي عند أحسن طر الحبيبة، حتى إن الرؤشيد أمر بتسهيل دخول الأصمعي عليه، كما أمر له ثلاثين ألف درهم، وأمر له وزيره بتسع وعشرين ألف درهم، وهي هبة راعى الورير بحكمة أن تكون أدنى من هبة الخليفة^(١).

كان لدى كبار الأمراء ندمائهم أيضاً. فكان الأديب أبو الفضل مضارب بن إبراهيم النيسابوري (ت ٢٧٨هـ / ٨٨٨م)، نديماً للأمير طاهر بن عبد الله بن طاهر، وهو أحد الأمراء من بني طاهر، وهي الأسرة التي أسسها جده [طاهر بن الحسين]، والذي أطلق اسمه على محلة من محلات الجانب الشرقي من بغداد وهي الحريم الطاهري، كما ذكرنا ذلك آنفاً^(٢) (٢٩١).

٣) مخاطر حياة البلاط

كثيراً ما كان الندماء - بسبب علاقتهم الوثيقة بالأمير - يتعدون طورهم تجرؤاً. فكان إبراهيم التيزيدي / ويحيى بن أكتم من جملة ندماء المأمون. وكان أبو محمد (٢٨٦) - والد إبراهيم - مؤدباً للمأمون في الصغر. وذات يوم كانا يتأدمان الخليفة، ويحريص من المأمون، سأل يحيى إبراهيم سؤالاً يحمل في طياته غمراً، ومؤذاه أن يحيى كان يتحرش جنسياً بالصبيان الذين كان يؤدبهم، كما أشيع عن عادة بعض المؤدبين مع

(١) فوات مقدسي نوبيق هذه لزواية كما ترى في مراجعه - وهي عند اليعقوبي، نور القيس (نشرة رودلف رلهام)، ١٢٩ - ١٣٠. (المترجم)

(ب) انظر ما تقدم، ص ٣٣٤. (المترجم)

الضياء في خلقاتهم. فغضب إبراهيم لما عاين تحريض المأمون للشيعة، فزاد على إبراهيم غاضبا: «أمر المؤمنين أعلم خلق الله بهذا إلا أن أبي الله»^(١٧١). ولما أدرك المأمون حفزي للمسيح ندبجه وقف، ثم غادر الجماعة مغضبا. وأسقط في يد جميع الحاضرين، فكان على زه ويصم الطيز. ثم التفت يحيى إلى إبراهيم قائلا: «أندري ما أتيت، وما تكلمت؟» إني لأحسب أن هذا سبب زوال أمركم». وكان أثر الخبر قد زال من رأس إبراهيم، فادرك خطورة ما تفوه به في حضرة المأمون، فدها إليه بقلم ودواة، وسطر ستة أبيات من الشعر^(١٧٢)، نظمها ارتجالا، واعتذر فيها للخليفة، إنقاذا لمصالح أسرته في البلاط، ومكانته فيه، بل إنقاذا لرأيه من سيف المأمون على الأرجح^(١٧٣).

كان لتعدي التديم خله نتائج كارثية، كما حدثت في حالة ابن السكيت الذي ذكرناها آنفا^(١٧٤)، حيث كان ابن السكيت نديما للمعركل، الذي أمر بقتله دفعا بالأقدام^(١٧٥).

٤) المنافسة

أنشد أحمد بن محمد -وهو حفيد أبي محمد التيزيدي- قصائد للمأمون مرتجلا إياها. وذات مرة، أنشده بيتين من الشعر فآخى فيهما بخدمة أبيه وجده الطويلة وولاهما للخليفة، فقال له المأمون: «حسبك هذا». وفي مناسبة أخرى أمره المأمون أن ينشده أبياتا في الخضاب. فأنشده أحمد من فوره، لكن يحيى بن أكتم -منافس

(١٧١) كتب إبراهيم معتذرا للمأمون، ومناشدا إياه العفو عن زلته: (الطبري)

| | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| أب المذبذب الخطاء والعفو واسع | ولو لم يكن ذنب لما عرفت العفو |
| تكررت فلهبت مني الكأس بعض ما | كرهت وما إن يستوي الشكر والضحو |
| ولا سيما إذ كنت عند خليفة | ومني مجلس ما إن يبيت به ألفو |
| ولو لا حميا الكأس كان احتمال ما | يذهب به لا شك فيه هو الشرور |
| تضلت من ذنبي تتسل ضارح | إلى من لديه يعمر القعد والشهو |
| فإن تعف عني ألف حظوي واسعا | وإن لا يكن غمرك فقد قصرت الخطو |

فلما طالع المأمون هذه الأبيات رقى لإبراهيم وعما عنه. (المترجم)

(ب) انظر ما تقدم، ص ٥٢٤. (المترجم)

الشاعر القديم - انتقد الأبيات لخلوها من مديح المأمون، فرد أحمد عليه محتجاً بأن الخليفة أمره أن تكون الأبيات في الخضاب لا في غيره. ثم أشد بمدح المأمون مرتجلاً، ملتزماً القافية والوزن نفسيهما^(١). وكان قرص الشعر ارتجالاً وحسب الطلب، محل تقدير عالٍ للغاية. وفي هذه الحالة، خدم هذا الارتجال صاحبه أيضاً في إسكات السنة المنافسين.

وكان النضر بن حديد صديقاً للأمير المعتصم قبل أن يلي الأخير الخلافة، إلى أن دخل المعتصم في زمرة مجلساء المأمون. فقلب للنضر ظهر الجحش، ولم يعد يأذن له بالدخول عليه. فكتب النضر قصيدة، لما سمعها المعتصم، أذن له بالدخول عليه مجدداً^(٢).

٥) اضمحلال المناداة

ليس يخالجنا الشك في أن الندماء كانوا موضع شجب أهل الديانة في المجتمع. وقد سبق أن تعرضنا لمقولة المتقي: «المصحف نديمي، ولا أريد جلساً غيره»، ورد فعل أبي بكر الصولي على مقولة المتقي، وتعليق ابن الجوزي على رد الصولي^(٣). ولما دعا المستنصر (خلافته: ٣٥٠-٣٦٦هـ / ٩٦١-٩٧٦م) / الشاعر عبد الله بن عبد الله الأندلسي، الملقب بالبرقي، ليصبح نديماً له، أبى البرقي تورعاً^(٤). ولم يكن البرقي نسيج وحده في ذلك، بل كانت حاله مؤشراً على العصر، فقد كان المناخ الاجتماعي آخذاً في التغير تدريجياً. ولم يعد لدى المصادر التاريخية - ابتداء من القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي فصاعداً - شيء تقصيه علينا من قصص المناداة وأخبار الندماء.

(١) أشد النضر مناشداً الأمير - آنذاك - المعتصم: [الطويل]

| | |
|-------------------------------|----------------------------|
| نصراً بها إسحاق في الإذن إني | وأنتك تجفوني وأنت كبير |
| قد اغتنى إله الناس طراً بفضل | فتركت لي غطت علي بسير |
| إذا ما أتيت الباب لم أر أينما | ضحوكاً ولا من بالسلام يسير |

(المترجم)

(ب) انظر ما تقدم، ص ٤٩٦. (المترجم)

سادساً: نبذة من علوم الندماء

في كتاب ترجمه القفطي لأبي الفرج الأسيدي، من كتب كتاب الأعاسي المعروف سرد القفطي العلوم والمعارف التي من فيها خمسة، هي: الفلك والحج واللعبة والشعر كما سرد أيضاً معارفه الأصفياني بعض علومه حكمة، من علوم الحواري (الضيد بالضفور)، والبطرة، وبعض الطب، والنجيم، والضدية، إلى ذلك^(٣٠١). وبحلول عصر الفلقسدي، نجد أن هذه المعارف قد أضحت مضافة إلى من الكتابة بوصفها حقولاً فرعية ألحقت بها وقد سردها الفلقسدي في مقامه المسماة المقافة البدوية في الكتابة^(٣٠٢).

سابعاً: نهاية المنادمة

يبدو أن ما تقدّم دالٌّ على أن المنادمة - بوصفها صنعة - قد استوعبتها الكتابة في الأخير. والخط أن أبا الفرج الأصفهاني - الذي اشتمل علمه على تلك الحقول التي تنتمي إلى المنادمة، كان كاتباً معروفاً^(٣٠٣). وقد اضمحلّت المنادمة تدريجياً بلا شك، لكن يبدو أنها درّست وعُتت آثارها بالفعل، فأضحت شيئاً من الماضي في حياة البلاط في بغداد في وقت ما من أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، مع ولاية القادر الخلافة (خلافته: ٣٨١-٤٢٢هـ / ٩٩١-١٠٣١م). وكانت خلافة القادر مؤذنة بصعود حركة أهل الحديث بوصفها قوة ناضلت منافسيها في الحياة الدنيوية والسياسية في بغداد. ويظهر القادر، وضل مناخ ما بعد محنة خلق القرآن إلى ذروته. وتضاعفت مراسيم القادر المستلهمة من عقيدة أهل الحديث وصولاً إلى «الاعتقاد القادري»، خلال الثلث الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وهو بمنزلة ما يفتسوا لأهل الحديث.

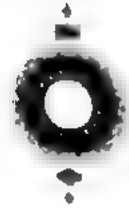
لقد تعيّر المناخ الاجتماعي حتى إنه لم يعد من الممكن ممارسة المنادمة مع ما كانت تشيّم به من معاقرة الخمر والمراقص. أو قل: لم تعد المنادمة تُمارَس علناً على الأقل. وهذا هو السبب في لوم ابن الجوزي للضُّولي؛ لانتقاد الأخير الخليفة الذي تعرّى عن الندماء بالمصحف^(٣٠٤). وربما كان أحمد بن عطية الدسكري

- الأديب الفقيه الضرب - آخر النداء، فقد نادى الأمير سيف الدولة صدفة [س مريد]
 (حكمه ٤٧٩ هـ / ١٠٨٦-١١٠٨ م)، في حقه س مريد التي كانت قد حو
 ١٠ ميلاً حو بعدد وكان الذكرى شاعر في بلاط القائه و لمقتدي والمستظهر
 في بغداد " "

الباب السابع
الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي

الفصل الأول

دراسات في أصول النزعة الإنسانية وجذورها



٢١١ / ما أن يفرغ القراء من مطالعة الصفحات السابقة، سيجد المحيطون علمًا مهمم بالنهضة الإيطالية وحركتها الإنسانية، كما درسها يعقوب موركهارت (Jacob Burckhardt) في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، وول أوسكار كريستلر (Oskar Kristeller) في منتصف القرن العشرين خاصة، أمهم ولا شك على دراية بأوجه التشابه الملفتة للنظر، سواء في مقدارها أو في أهميتها، بين الأدب العربي الإسلامي الكلاسيكي، وبين النزعة الإنسانية في العرب اللاتيني المسيحي.

لقد أظهرت الدراسات الحديثة حماسة شديدة لدراسة أصول الحركة الإنسانية وجذورها. وصادفت النجاح فيما يتعلق بالمصادر الأصلية القريبة. إلا أنني أرى أنها أخفقت فيما يتعلق بالأصول؛ وذلك لأن هذه الأصول خفية، كما أنها لا تحظر على البال، ومن ثم فقد ظلت خارج إطار التصور. فعندما يصف بعض الكتاب بعض الظواهر التي أنشئت بها الحركة الإنسانية، بأنها «لم يكن ثم مثيل لها في أي مكان آخر»، وبأنها كانت نتيجة «تطور عفوي وطبيعي»؛ فذلك لأن نطاق رؤيتهم اقتصر على الغرب المسيحي دون غيره. فإن كان لا بد من اكتشاف إرغاصات عصر النهضة الإيطالية، فأعتقد أنه يجب أن نعمل على توسيع نطاق الرؤية ليشمل عالم الإسلام الكلاسيكي. وكل ما نحن بحاجة إليه هو أخذ التجربة العربية الإسلامية بعين الاعتبار. ويكمن الخطأ في هذا النطاق المحدود للرؤية، في افتقارنا إلى دراسات تاريخية مقارنة عن الإسلام والغرب في حقبة القرون الوسطى، على نحو كافٍ في التحليل الأخير.

وسنقدم - على امتداد الصفحات التالية - خلاصات لتتبع درامات بعض العلماء الغربيين الذين تصدوا للدراسة مسألة أصول النهضة الإيطالية.

أولاً: ب. ل. أولمان

في مقالته المسماة (Some Aspects of the Origins of Italian Humanism) بالعربية: جوانب من أصول النهضة الإنسانية الإيطالية^(١)، وفي معرض حاتم تلك المقالة، صرح ب. ل. أولمان (B. L. Utman): «المحت إلى دور محتمل لفرنسا في إنشباع جوع الإيطاليين التهمين للثقافة في القرن الرابع عشر الميلادي^(٢) فحسب، ومن ثم الإسهام في أصول النهضة الإنسانية^(٣)». وأدلى أولمان بتفسيره لنسب نشأة النهضة الإنسانية في إيطاليا، وليس في فرنسا، بقوله:

«على الرغم من كونها [يعني النهضة الإنسانية الإيطالية] مدينة لفرنسا... حافظت النهضة الإنسانية الإيطالية - في طورها الأول - على استقلالها، ولأفانها لم تكن لتتطور قط. كانت الرغبة الغامضة موجودة بالفعل، وأتاحت أفينيون (Avignon) وفرنسا الفرصة لها^(٤)».

[٢٩٥] / استشر أولمان أصول الحركة في إيطاليا، لكنه لم يجد تفسيراً للسبب المؤدي إلى حدوثها. ومن ثم سؤغ استقلال إيطاليا بالأسباب التالية:

«على الرغم من ولع بتراشك (Petrarch) بفوكلورز (Vaucluse)، فإنه

(١) على مدار أبواب الكتاب السابقة أثبت القرن الهجري المكافئ للقرن لبيلاي في الحالات التي أغفل مقدسي ذلك عمداً أو سهواً. ولكن في هذا الباب - المتعلق أساساً بالثقافة الأوروبية والتاريخ الأوروبي، ولا سيما في عصر النهضة - لم أر داعياً عملياً يقتضي إثبات المقابل الهجري، المهم ألا في سياق محدود، وعلى شرط استدعاء التطير في العالم الإسلامي صراحة أو ضمناً في السياق، فأثبت المكافئ الهجري في الحواشي، وكذلك أسماء بعض الحكام المسلمين امعاشرين بملوك أوروبا وأمرائها من باب التقريب للذهن الفارئ العربي. (المترجم)

(ب) تجدر الإشارة إلى أن هذه النقاط الثلاث من وضع المؤلف للدلالة على مواضع يعيها أهل بها بعض كلام المؤرخين والباحثين الغربيين الذين نقل عنهم على نحو كثيف في هذا الباب، مثلاً أنه استطاداً أو حشواً لا يخدم غرضه في تلك المواضع، وقد أوردته في مواضعها كما هي في الأصل الإنجليزي حذر التحل بالعمل. وستكرر كثيراً لاحقاً، فليته. (المترجم)

- أعني بترارك - ما كان يُعطي نفوسه من برهنة الفرنسيين. نعم اعرف بترارك بأن الفرنسيين هم أكثر الأسماء تحسُّساً بين البرابرة، لكنه لم يزل مصرّاً بعد على أن الإيطاليين هم اللاتين الأصحاح .. وقد عطّلت النزعة الإنسانية .. أدب القرون الوسطى برُشته، لتبدأ من حيث انتهى القدماء. بينما رأى الفرنسيون في أدبهم - في القرون الوسطى - جزءاً لا يتجزأ من تقاليدهم وهكذا لم يستطيع الإحيائيون الفرنسيون الأوائل أن ينفخوا ذلك الأدب جاتاً ببساطة. وحدهم الإيطاليون ارتحلوا ملتحمين أدب أسلافهم القدماء، متخفّين من ثقل تلك الحمولة عديمة القيمة»^(١).

رفض أولمان - من ثم - وجهة النظر القائلة بأن النهضة الإيطالية كانت مجرد امتداد لجهود الفرنسيين. بل عسى التقيض من ذلك، رأى أنه «لم يزل متعبنا عدل النهضة الإيطالية ظاهرة جديدة بالكلية...»^(٢).

ثانياً: روبرتو فايس

في مقالته المسماة (The Dawn of Humanism in Italy) «بالعربية: فجر النزعة الإنسانية بينغ في إيطاليا»، عرّف روبرتو فايس (Roberto Weiss) مهمته بأنها: «بالكاد تهدف إلى إظهار ما يمكن أن أطلق عليه «طرحي لخاضع» حول هذا الانتقال المتدرّج من أساليب القرون الوسطى، إلى أساليب عدت أكثر حداثة للمعرفة فحسب والتي أسفرت عن حدوث النهضة (Renaissance) في التطور الأخير»^(٣).

وأما ط فايس اللّثام عن أن الحركة الإنسانية قد نشأت بأقدار متفاوتة في بادو (Padua)، وفرونا (Verona)، وفيتشينا (Vicenza)، والبندقية (Venice)، وميلان (Milan)، وبولونيا (Bologna)، وفورنيس (Florence)، وناپولي (Naples)^(٤) أمّا عن التساؤل حول السبب الداعي إلى نشوء النزعة الإنسانية في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، فقد قال فايس ما نصّه: «إن هذه المسألة شائكة للغاية، ولست أفضل أن أنطرق إليها حالياً». ولكنه استطرّد مشيراً إلى ما أسماه: «الدور الرائد للفانوتينيين»^(٥).

(١) إشارة مجازية إلى أدب القرون الوسطى الذي نظر إليه الإحيائيون الإيطاليون بازدراء، بينما تطلّع إليه نظراؤهم الفرنسيون بنظرة احترام واعتبار. (المترجم)
(ب) يعاديهام الفقهاء في السياق الإسلامي. (المترجم)

هي: «تصور المنكر للشرعة الإنسانية»، واقترح أن «الموقف لتحديد إزاء الأدب الكلاسيكي، المنطق جبريًّا - من خلال دراسة القانون الروماني على أيدي الشراح (Glossateurs) الذين وضعوا أسسهم على لقانون الروماني القديم» ونقطة «عامل حر» وهو «قوة البلاغة في السياسة» ولا يكاد يظهر ست آخر على الإطلاق كثر حوله من الدور البارز للفنانيين في نشوء الشرعة الإنسانية في إيطاليا^(١).

مقصي قدّم مع فليس في مقالته، فجده - في معرض إشارته إلى طبيعة اشريعة الإنسانية هي «بندقية» (Venetian humanism)، يشير إلى أن الأنشطة الإنسانية استخدمت هي «بندقية بوصفها أداة في خدمة الدولة، والتي كانت تقدر قيمة هذا السلاح - بوصفه سلاحًا سياسيًا - حقّ قدره. ثم أضاف من ثم: «إن هذه الضبعة العميقة، التي ينبغي أن نعزى إلى سمات جمهورية البندقية وخصائصها، لم يكن لها مثيل في مكان آخر، يُعرف قديمًا»^(٢).

ثم يصل فليس - في خاتمة دراسته - إلى القول إنه سعى لإثبات نقطتين:

«إن الشرعة الإنسانية في إيطاليا قد وُحِدت بالفعل قبل مولد كل من بنرارك وبوكاتشيو (Boccaccio). وإن هذه الشرعة الإنسانية الأولى لم تكن رد فعل ضد التطور المستند إلى الفلسفة، كما لم تكن رغبة واعية في تجديد الدراسات الكلاسيكية (Renovatio Studiorum) / ونظّمات العصر الأنطوني، لكنها كانت حركة عفوية، وتطوّرت طبيعيًّا للدراسات الكلاسيكية على النحو الذي جرى خلال القرون الوسطى المتأخرة»^(٣).

وقع فليس - عن وعي ضحية للنمط نفسه من التفسير السطحي الذي سبق أن قدّمه الأثمني جابرييل كومبايرييه (Gabriel Compayré) في دراسة له عن نشأة الجامعات، قبل نصف قرن، قائلًا إنها - أي الجامعات - نشأت من حركة عفوية للعقل البشري^(٤).

ثالثًا: سم دريسدن

ثمة مفهوم مشابه للحركة الثقافية أو «التطوّر الطبيعي والغرضي»، ألا وهو مفهوم

(١) يعده في «شوق الإسلام» لإدخال البلاغة بوصفها عنصرًا رئيسًا في كتابة الرسائل الرسمية. (المترجم)

سمه كريستدر (Cristdr), وهو صاحب مقالة رائعة عن الإعادة الثقافية (Cultural
Reversioning).

«ربما حارث القلوب إن اشترعه الإسائبة الإيطالية. وعصر النهضة التي
حرب حلال لغز حرم عشر كدت نعمة قائمة بذاتها، ونبأت من نظام
بصياها. على نحو مستقل من العالم الخارجى إلى حد ما»

رابعاً: بول أوسكار كريستلر

بعد تصع سوت من بشر أولمان لمقالته، افتتح بول أوسكار كريستلر الدراسات
الأساسية، وهي سلسلة من الدراسات التي ألقت صوةً كتيبةً على معنى «الإسائبة»،
وعلى أصول تلك الحركة في إيطاليا. وهي مقالاته المصنفة (Humanism and
Scholasticism in the Italian Renaissance) «العربية الإسائبة والمدرسية في
عصر النهضة الإيطالية»^(١)، أبرز كريستلر حقيقة مهمة، ألا وهي اختلاف إيطاليا عن
غيرها من الأقطار الأوروبية في كثير من الجواب المهمة المتميزة لثقافة القرون
الوسطى، مثل: الهدسة المعمارية، والموسيقى، والدراما الدينية، والشعر اللاتيني،
والشعر العامي، والفلسفة المدرسية ودراسة اللاهوت، بل والدراسات الكلاسيكية
أيضاً. بيد أن إيطاليا - وفقاً لما ذهب إليه كريستلر - تميّزت بتأليدها الخاصة والثابتة.
فإن جانب عوامل أخرى، تميّزت إيطاليا بدراسة قواعد اللغة والبلاغة، وكان جونزو
النوفاري (Gunzo of Novara) وأنسلم المشائي (Anselm the Peripatetic)، وهما
من أهل القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين، أبرز البلاء الإيطاليين. كما كانت
مكتبة بابيو (Babbio) في القرن العاشر الميلادي غنية بالوسائل المصنفة في النحو.
كما ذكر كريستلر ك. فوملر (K. Vossler)^(٢) مستدلاً به على افتقار إيطاليا للنسي
للشعراء قبل دانتي (Dante)^(٣).

(١) لعلك تلاحظ أن كريستلر أراد الإيماء إلى أن دانتي كان نسيج وحده، وظاهرة فريدة لم تكن لها
إحصاءات ملموسة. بيد أن مقامي يلجح بهذا الاستشهد من قول كريستلر - «إن دانتي لم يمت
من الفراغ، وإنما كان يحاكي ظواهر أخرى نشأت في أمكنة ما، وهو يعني العالم الإسلامي ملائكة.
(المترجم)

واسطرد كريستلر قائلاً: إن المكتبات الإيطالية لم تكن غنية بأعمال المحررين
اللاتين الكلاسيكيين، على النقيض من بعض المكتبات الفرنسية والألمانية (ولم
يستثن كريستلر من تجميعه هذا إلا مكتبة مونت كاسينو (Monte Cassino) الإيطالية)،
إلا أن المخطوطات المكتشفة ثمة كانت قد نُسخَت - في معظمها - في بلدان أخرى
غير إيطاليا. ثم حُلص كريستلر إلى ما يلي:

«يبدو أن الاستنتاج - الذي لا مفر منه - يقضي بأن دراسة المؤلفين
اللاتين الكلاسيكيين كانت مهتلة نسبياً في إيطاليا خلال القرون الوسطى
المبكرة، وأن تلك الثروة استلهمها الإيطاليون من الفرنسيين في النصف
الثاني من القرن الثالث عشر»^(١٠).

وعرّف كريستلر الثروة الإنسانية على النحو التالي:

«تتبع بالثروة الإنسانية مجرد الميل العام للمصر إلى إيلاء الدراسات
الكلاسيكية أهمية قصوى، والتّلف إلى العصور القديمة الكلاسيكية بوصفها
معيّاراً وأنموذجاً مشتركاً وُجّهت من خلاله الأنشطة الثقافية برؤيتها»^(١١).

[٢٩٧] / ثم استطرد قائلاً:

«استفد مهتسلاً - من ثم - أن نفهم معنى هذه الحركة الإنسانية التي
اقرنت عادة باسم بترارك، وأصولها»^(١٢).

يبد أن كريستلر رفض التفسير الذي يعدّ الحركة الإنسانية «مجرد نشأة للعلوم
الكلاسيكية» بوصفه تفسيراً غير مقنع على الإطلاق؛ وذلك للسببين التاليين:

«إخفاؤه [أي ذلك التفسير] في شرح النموذج الأرفع لبلاغة الذي ما
برح الإنسانيون يسعون إليه ويتنادون به في كتاباتهم كلّ ما ويسمّهم ذلك.
وإخفاؤه أيضاً في تفسير تلك الأدبيات الهائلة من الأطروحات والرسائل
والخطب والقصائد التي حقّقها الإنسانيون»^(١٣).

كما رفض كريستلر أيضاً التفسير الذي عدّ لثروة الإنسانية فلسفة للنهضة الجديدة،
عارضة الفلسفة القديمة القروسطية، أي المدرسيّة. وأشار كريستلر إلى أنه على
الرغم من ذلك التّعدّد الشديد الذي وُجّه كلٌّ من: بترارك وفالّا (Valla) وإراسموس

(Erasmus) و فيفر (Vives) للتعليم، لفُروسطي من قبل، وعلّهم إلى استبدال التعليم الكلاسيكي به، فقد نجحت الفلسفة المدرسية طيلة عصر النهضة. كما لفت كريستلر النظر كذلك إلى أنَّ الحركة الإنسانية «لم تنشأ في حقل الفلسفة أو الدراسات العلمية»، لكنها نشأت في حقل الدراسات النحوية والخطابة. وربط كريستلر بين الحركة الإنسانية وأدب الديكتامين (*Ars dictaminis*) [الأمالي]، وأدب الوهظ (*Ars arengandi*). واشتبّه كريستلر في أنَّ الاتجاه الجديد نشأ نتيجة للمؤثرات القادمة من فرنسا في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي. كما رأى أنَّ القانونيين والأطباء وعلماء الرياضيات والفلاسفة وعلماء اللاهوت، كانوا من بين أولئك «الذين اشتغلوا بالدراسات الإنسانية إلى جانب اشتغالهم بدراساتهم المتخصصة»^(١٩).
وقدّم كريستلر -غير مرة- في دراسته، تعريفه لـ «الدراسات الإنسانية» (*studia humanitatis*)، وهي وفقًا له:

«خلفة من التخصصات العلمية، اشتملت على: النحو والخطابة والشعر والتاريخ وفلسفة الأخلاق. بيد أنها استبعدت الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا والطب والرياضيات والألاهوت والقانون بالكلية ... وقد انبثقت هذه النظرية؛ لكونها جوفاء، وتميل إلى الحط من شأن حركة تاريخية لطالما نظرت إليها نظرةً بلوًا الإعجاب. ومع ذلك، فأنا أعتقد أيضًا أنَّ مهمة النظرية التاريخية -بوصفها فرضية علمية- ليست أن تكون جذابة، بل أن تكون لها مصداقيتها، وصلاحيّتها بوصفها طرحًا موضوعيًا محضًا»^(٢٠).

صُنّفت هذه التخصصات على أنها دراسات إنسانية، وهو اصطلاح نجده في كتابات شيشرون (Cicero) وجيلّيوس (Gellius)، واستعمله في القرن الرابع عشر علماء مثل: كولوتشيوس سالوتاتي (Coluccio Salutati). ومن هذا المصطلح اشتُقَّ المصطلح المعاصر: إنساني (*Humanist*). ووفقًا للمعنى القديم، كانت العلوم الإنسانية ترمز إلى تعليم أدبي استحقّه أحد النبلاء، ولكن:

«في القرن الخامس عشر، اكتسب مصطلح الدراسات الإنسانية معنىً فنيًا دقيقًا، ويظهر ذلك المعنى في وثائق الجامعة والمدرسة إضافة إلى متون

[٢٩٨] تصنيف حقول الكتب بالمكتبات. / ثم ما لبث اصطلاح الدراسات الإنسانية أن عُرف على أنه يضمُّ حقولاً خمسة، هي: النحو، والخطابة، والشعر، والتاريخ، وفلسفة الأخلاق. بمعنى آخر - وبلغة عصر النهضة - كان الأساسي ممثلاً محترفاً لهذه التخصصات جميعها. وينبغي علينا أن نسعى لفهم إنسانية النهضة من حيث النماذج المهنية. والاهتمامات الفكرية، والإنتاج الأدبي للإنسائيين^(١).

وأبرز كريستلر ظهور متن يحتوي على هذا التصنيف في رواية للبابا بيكولاس الخامس (Nicholas V) (اعتلى كرسي البابوية بين عامي ١٣٩٨-١٤٥٥م) قبل أن يسي البابوية، إذ إنه وضع في شبابه رسالة في تصنيف الكتب بالمكتبات، وضعها لـ كوزيمو دي ميديتشي (Cosimo de' Medici):

"de studiis autem humanitatis quantum ad grammaticam, rhetoricam, historicam, et poeticam spectat ac morae."

ونجد التخصصات الأربعة الأول^(٢) - المذكورة في هذه اللائحة - أيضاً في متن تعليمي منسوب لليسوعيين (Jesuits)، مؤرخ بعام ١٥٩١م:

"studia humanitatis, hoc est grammaticae, historiae, poeticae et rhetoricae."^(٣)

وأشار كريستلر أيضاً إلى أن:

«علداً كبيراً من الإنسائيين عُدوا الرُّجل الموسوعي المتفتن المثل الأعلى، وبه افتخروا. وكان لديهم اهتمامات قوية بحقول أخرى إلى جانب الإنسائيات، وأسهموا في هذه الحقول إسهامات كبيرة»^(٤).

وقال كريستلر: «إن مصطلح إنساني تعود جذوره إلى أواخر القرن الخامس عشر الميلادي، وشاع استعماله في القرن السادس عشر»^(٥). وهذا المصطلح اللاتيني الجديد: الإنساني (Humanista)، وما يكافئه بالعامية الإيطالية، والفرنسية، والإنجليزية - فضلاً عن لغات أخرى - كانت مصطلحات شائعة الاستعمال في القرن السادس عشر

(١) أي باستثناء فلسفة الأخلاق. (لمترجم)

وصفاً للأستاذ (Professor) أو المعلم أو الطالب في حفل الدراسات الإنسانية، وظل هذا الاستعمال حياً، بل كان مفهوماً بجلاء حتى القرن الثامن عشر^(٢٥). وصيغ الاصطلاح اللاتيني (Humanista)، أي إنساني، عسى نحو لغوي قباسي، كقولهم: قانوني (Legista)، وقاض (Jurista)، وعالم في شريعة الكتاب المقدس (Canonista)، وفنان (Artista)، خلال عصر النهضة الإيطالية. إلا أن مصطلح النهضة الإنسانية (Humanism) صيغ بعد عدة قرون عندما استعمله مؤرخو القرن التاسع عشر للمرأة الأولى^(٢٦). ثم ما انفك كريستلر واصفاً محتوى كل تخصص من التخصصات الخمسة التي تكوّنت منها الدراسات الإنسانية وفقاً للفهم السائد في عصر النهضة، ومن بين النقاط التي أثارها في هذا الصدد، أكد كريستلر على ما يلي:

(١) النحو

تضمّنت الدراسات النحوية العناصر التالية: القواعد اللغوية المتعلقة باستعمال اللغة على نحو سليم، وبعض العناصر اللاتينية التي كان الطالب بحاجة إليها بوصفها أداة أولية ممهّلة لجميع الدراسات التالية. فقد كانت اللاتينية لغة الكنيسة، والعلم، والتعليم الجامعي، والمحادثات الدولية والمراسلات. وكان على المتصلّعين فيها -أعني اللاتينية- التحدّث والقراءة وكتابة بها. ومن ثمّ كان الطالب يتكبّد على دراسة الشعراء الرومان، وأعمال كتّاب النثر البلاء. ومع القرن الرابع عشر الميلادي، انفصلت دراسة الشعر عن دراسة النحو، ومال النحو إلى أن يكون محصوراً في مستوى أولي على نحو أكثر وضوحاً^(٢٧).

(٢) الشعر

كان لدراسة الشعر هدف مزدوج:

(١) قراءة أشعار الشعراء اللاتين الكلاسيكيين، واستيعابها.

(٢) تعلّم كيفية تأليف الشعر اللاتيني.

الأجنحة الكلاسيكية القديمة دراسة دقيقة ثم محاكاتها. ولم تكن الدراسة الإنسانية للشعر معنية بالشعر المنظوم بالمائة قط. و«كان مفهوم الشعر عند الإنسانيين... ذا أهمية كبيرة. وخلال القرن الخامس عشر - أي قبل صياغة مصطلح إنساني (Humanist) - لُقِّب الإنسانيون عادة بالشعراء»^(٢٨).

٣) الخطابة: الرسالة والخطبة

لم تكن دراسة الخطابة أو الخطبة أقل أهمية من دراسة الشعر. «ومجددًا، لُقِّب الإنسانيون في كثير من الأحيان بالخطباء، أو بكلا الوصفين معًا: الشعراء الخطباء، وذلك قبل صوغ مصطلح «إنساني»، الذي استعمل في الإشارة إليهم... وكانت دراسة الخطابة - وهي دراسة الأدب المنشور - مختلفة عن دراسة الشعر... فقد تألفت من دراسة أعمال كتاب النثر اللاتين الكلاسيكيين، والتدرب على تأليف النثر باللاتينية من خلال مضاهاة النماذج الكلاسيكية ومحاكاتها. وعُني الإنسانيون - أيما عناية - بفرعين من الأدب المنشور، هما: الرسالة والخطبة. ووظفت الرسالة في خدمة مجموعة متنوعة من الأغراض، بخلاف كونها وسيلة للتواصل الشخصي، منها: التقارير الإخبارية، والبيانات السياسية، والرسائل، والأطروحات العلمية والفلسفية القصيرة، أو غير ذلك من الموضوعات التعليمية. وكانت أهم الوظائف المقصودة على الإنساني، وأعلاها دحلًا - كذلك - «أن يغلو صاحب ديوان لجمهورية أو مدينة، أو كاتبًا لأمير أو أحد النبلاء...». وكانت مهمته الرئيسة هي العمل كاتبًا يكتب الرسائل الخاصة أو الرسمية نيابة عن سيده (Ghost writer). ونوضح التراث أن الخطابة العائمة كانت في عصر النهضة ولا سيما في إيطاليا في القرن الخامس عشر - نمطًا مفضلًا من أنماط الترفيه، مقارنة بالدور الذي لعبته الغروض الموسيقية أو المسرحية، أو إنشاد الشعر»^(٢٩).

٤) التاريخ

ارتبط التاريخ ارتباطًا تقليديًا بالخطابة، ودُرِّس بوصفه جزءًا منها خلال عصر النهضة. ودُرِّست أعمال المؤرخين القدماء، واستُخدمت كتاباتهم نماذج للمحاكاة.

وكان من المعتاد أن يكلف الأمراء والدُول والمدن إنسانًا ليكتب تاريخهم، وكثيرًا ما دُمجت وظائف المؤرخ لرسمي مع وظيفة الكاتب أو مدرّس البلاغة مثلاً^(٣٠).

٥) فلسفة الأخلاق

وُجد التعبير الرئيس في الحقل الخامس للإنسانية، أعني: فلسفة الأخلاق (Moral philosophy)، في مجموعة كبيرة من الرسائل والحوارات الأخلاقية التي تناولت ... السعادة، أو الخير ... ولا سيّما الفضائل، وكذلك الرذائل، والعواطف. وتناولت مصنفات أخرى واجبات الأمير أو القاضي أو المواطن من شاغلي مناصب بعينها، والمرأة والحياة الزوجية^(٣١). وتكثر مثل هذه المصنفات في حقل الأدب في السياق الإسلامي، والتي تبدأ عناوينها بكلمة «أدب»، بمعنى: تهذيب النفس، كما نجد ذلك في: «أدب القاضي»، و«أدب الكاتب» ... وغيرها.

[٣٠٠]

٦/ خلاصات

خلّص كريستلر بعد ذلك إلى أن «تتاج هذه الأنشطة مثل مزيجاً فريداً ومميّزاً من الاهتمامات الثقافية التي تركت بصمتها على تلك الحقبة برمتها، حتى خارج نطاق الدراسات الإنسانية نفسها. فقد اندمجت عوامل، مثل: الاهتمام بالمشكلات الأخلاقية والإنسانية، والنموذج الأرفع في الأدب للبلاغة والشعر، ودراسة أعمال الكتاب الكلاسيكيين الذين وُظفت أعمالهم بوصفها نماذج للمحاكاة والنسج على منوالها؛ دُمجت كلّ هذه العوامل مجتمعة في أعمال الإنسانيين على نحو يجعل من الصعوبة بمكان فكّ الارتباط بينها في كثير من الأحيان»^(٣٢).

كما خلّص كريستلر - فيما يتعلّق بإسهامات النزعة الإنسانية في الدراسات اليونانية - إلى أنها «افتقرت إلى النطاق نفسه وإلى تأثير الابتكارات نفسها التي حظيت بها الدراسات اللاتينية»؛ ذاك أن دراسة اللغة والأدب اليوناني «فتقرت إلى الأهمية العملية والأدبية الواسعة التي كانت تحظى بها دراسة اللغة اللاتينية والتي استمرت لعدة قرون آخر»^(٣٣).

(٧) إرهابات التزعة الإنسانية في القرون الوسطى

لما صرف كريستلر عنايته إلى دراسة إرهابات التزعة الإنسانية هي القرون الوسطى السابقة على عصر النهضة، وحدها في أماكن ثلاثة، وهي

(١) في إيطاليا نفسها في أدب الديكتامين الأمامي، ولتي كانت سرته «بطرية كتابة الرسائل ومدرسه برئوس» نبي حلت مكانه مهنة في التعليم والتعلم القروسطيين، على الأقل في النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي.

(٢) في فرنسا: حيث «الدراسة الأكثر تقدماً للشعر» اللاتين وكتاب الشعر تقع ضمن اختصاص المدارس لشمالية. وهي القرون الثالث عشر «بدأت الدراسات الكلاسيكية والأدبية في الاصطلاح في فرنسا، لكنها «بدأت في الظهور في إيطاليا» بحلول نهاية القرن نفسه.

(٣) في الحضارة البيزنطية. وعين كريستلر وقوع هذا التأثير بأخرة، أي في «المرحلة الثانية من التزعة الإنسانية، بعد عام ١٤٠٠م، حينما كان التعليم اليوناني في مستهل القرن الخامس عشر متاحاً على نحو مستمر» - إلى حد ما - في كثير من الجامعات الإيطالية^(٣٤).

ثم أوجز كريستلر هذه الإرهابات في خاتمة دراسته على النحو التالي:

«لقد حاولت إبراز... أننا لا نجد إرهابات عصر النهضة الإنسانية في القرون الوسطى، في تقاليد الفلسفة والأدب المدرسي... بل في ثلاثة تقاليد أخرى، احتلت مكاناً هامشياً تماماً في الصورة الذهنية لحضارة القرون الوسطى، وهي: البلاغة الموقوفة في خدمة أغراض عملية في إيطاليا. والنحو والشعر الفرنسيين. والتعليم اليوناني البيزنطي... ومع ذلك، فلست أوجب في ترك انطباع لدى القارئ يقضي بأن إنسانية عصر النهضة... لم تكن سوى أدب الديكتامين [الأمامي] القروسطي، أو قواعد اللغة الفرنسية، أو التعليم البيزنطي. وحتى عندما بداخلها الفضول تجاه المراحل المختلفة لتقليد واحد بعينه من جملة هذه التقاليد، فإن المراحل الألاحقة عليه اتصفت دائماً

سمات جديدة ومختلفة، بحيث لا يمكن احتوائها في إدراكاتها على نحو دائم وفي حالها هذه، فإن حقيقة أن، واحد ثلاثة مختلفه قد احتل بها، مستحي بأن قوة الذوق السامحة كانت أكبر، أكثر ثراء من ذلك، واحد بعضها بما لا يحاس، ومن ثم فقد جاء ذلك الذوق مختلفاً تماماً عن سابقه^(٣٦)

/ خامساً: رينولدز وويلسون /

في مصطلحهما المسمى (Scribes and Scholars) «العربية: كتاب وعلماء»^(٣٧) تشكك كل من رينولدز (Reynolds) وويلسون (Wilson) في أن هذه الحركة الإنسانية ظهرت في إيطاليا بفولهما:

«لكن أدب الديكتامين [الأمالي] كان ظاهرة أساسية في القرون الوسطى، فكان فما مدروسنا، ومطبخنا، نكاد نشته في المنون والشح الميصات من كتابات القرون الوسطى. وكان عرس هذا الأسلوب معتمداً على استخدام الماذج [الثرية] الكلاسيكية - إلى حد ما - بينما أهمل الشعر. ويبدو أن الدراسات الكلاسيكية في إيطاليا - بصمة عامة - كانت من بعض الثراحي أقل إنسانية من أي مكان آخر سواها. لذا فليس من قبيل السير الوقوف على السبب الموجب لانبثاق النزعة الإنسانية من هذا القطر دون غيره من الأقطار الأوروبية على وجه التحديد»^(٣٨).

ثم مضى المؤلفان إلى بذل ما شعرا أنه الجواب الأكثر ترجيحاً من بين تلك الأجوبة التي سوغت بها دراسات المحدثين عد إيطاليا بهذا لتلك الحركة:

«ويدو أنه ليس ثم إجابة بسيطة. بيد أنه أشير إلى أن أكثر الإنسانيين الأوائل كانوا إما كتاب عدل أو قانونيين، أو ربطوا على نحو ما بالتخصص في دراسة القانون. واحتلت مدارس القانون في إيطاليا مكانة مهيمنة، وكان إحياء القانون الروماني في بولونيا قد أعاد صياغة الصلة مع العصور القديمة. ونشط المعلمون (dictators)، ولا سيما في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، وكان التركيز قوياً على النحو والخطابة في التعليم الذي كان يجتري بالقانونيين تحصيله بوضعه إعداداً أولياً لازماً لهم قبل دراستهم للقانون. نعم ربما فقد زوفاً الكلاسيكي، ومع ذلك فإنه أمدهم بلسان لاتيني بليغ، مع شعور قوي بالجزالة»^(٣٩).

وذكر المؤلفان عوامل مهتمة أخرى، من بينها

- (١) الطبيعة العلمانية للتعليم في إيطاليا
- (٢) وجود ثقافة حضرية راقية
- (٣) تلك الثقافة حصلتها فئة مهنية مثل تلقوا التدريب، وامتلكوا الوسائل، وتعرضوا لمواصلة اهتماماتهم بالدراسات الكلاسيكية.

(٤) وجود شخصيات، مثل: لوفاتو (Lovato) وبترايك في ذلك العصر.

(٥) سهولة الوصول إلى المكتبات التي كان يؤسّعها توفير النصوص الصحيحة لمنح النزعة الإنسانية وجهة جديدة، والتأكيد على القطيعة مع الماضي^(٣١).

ثم مضى المؤلفان إلى القول: إنه مع توسّع حدود النزعة الإنسانية، توسّع تأثيرها ليشتمل على حقول أخرى. ومع ذلك لم يُبطل الهدف العملي للمُعلمي (dictator):

«يبدأ أن الطريق المؤدي إلى البلاغة -لفظاً وكتابة- كان يكمن في استخدام النماذج الكلاسيكية، وقد تمّ إحياء الكلاسيكيّات اللاتينية، ليس بوصفها حقلاً للدراسة الأكاديمية فحسب، بل كما لو كانت المادة الخام التي استُلهمت منها البلاغة. وكانت هذه اللغة اللاتينية هي التي مكّنت رجل عصر النهضة من إقناع أقرانه، ودحض خصومه، والثورة دفاعاً عن العقيدة أو المدينة...»^(٣٢).

سادساً: ملحوظات على الدراسات السابقة

حلّ ما يمكن أن يحرج به المرء، من بين أمور أخرى، من هذه الدراسات عن النزعة الإنسانية، هو أنّ الحركة الإنسانية، في الغرب المسيحي، قد نشأت في إيطاليا. وأنّ القوانين وكتّاب العدل لعبوا دوراً بارزاً في نشوء / الحركة هناك، وأنّ فجر هذه الحركة انبجّ في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي.

ولكن ما تبقى من أسئلة عالقة لا تكاد تجد إجابة عنها: لم بدأت تلك الحركة في إيطاليا وليس فرنسا؟ على الرغم من أنّ فرنسا كانت مهد الثقايلد الأدبية الكلاسيكية

المعطية التي يبدو أن إيطاليا كانت مفتقرة إليها وما هو مصدر تلك الرغبة الغامضة (the mysterious urge) التي اكتشفتها أولماد في إيطاليا فيما يتعلق بالترعة الإنسانية.

تصف الدراسات المذكورة أنما، ولا سيما دراسات كريستلر، سرعة محتوى الترعة الإنسانية، وتعدنا بالإرهاصات التي وُجدت في العرب المسيحي، مثل أدب الديكتاميين [الأمالي] في إيطاليا، والحو والشعر في مرسا كما أنها تلقي الضوء على ماهية الترعة الإنسانية. ومع ذلك، مظلّ الشب في وجود تلك الترعة الإنسانية غامضاً. ومن الواضح أن بعض الكتاب قد امتنعوا عدم كفاية الأساس المؤيدة لظهور الحركة الإنسانية في إيطاليا دون غيرها من الاقطار الأوروبية.

والخط كذلك في دراسات كريستلر خاصة، أن الترعة الإنسانية اسعنت من حقل النحو والخطابة، وليس من حقول الفلسفة والعلوم، وأن الحركة الإنسانية، إلى جانب كونها ابغاثاً للعلوم الكلاسيكية، كانت أيضاً مثال البلاغة، ونتاج أدب هائل من الرسائل والأطروحات والخطب والقصائد التي وضعها الإنسانيون^(١).

إن كثيراً مما ذكره كريستلر ينطبق على الأدب في الإسلام الكلاسيكي ويمكن أن تنطبق تلك العبارة نفسها على مصنف يعقوب بوركهارت.

(١) أغفل مقدسي -سها- القرو إلى الحاشية رقم (٤١) في الأصل الإنجليزى غير أن هذا الموضع هو مكانها الطبيعي كما ترى، ومن ثمّ فالنص على مكانها ها هنا من صنع المترجم لا المؤلف، يلتبه. (المترجم)

الفصل الثاني

يعقوب بوركهارت ودراسته عن حضارة عصر النهضة في إيطاليا



/ ثم اتفقا أساسي بين كريستلر وبوركهارت، من حيث إيهما بطرا إلى العصور (٣٠٣)
القديمة الكلاسيكية بوصفها إحدى مكونات عصر النهضة، أو الحركة الإنسانية
فحسب. أما بالنسبة للمكون الآخر، فقد أصر بوركهارت على عبقرية الشعب
الإيطالي، بينما أكد كريستلر على نوع الأدب الذي وضعه الإسمائيون الإبطاليون
خلا هذه النقاط الأساسية، يكاد يكون كلا الأستاذين متفقين اتفاقاً تاماً. ولكن ثمة
جانباً من أعمال بوركهارت^(١) لم يحظَ بما يستحق من عناية من جانب مؤرّحي
الثقافة المحدثين، فلم يلتفتوا إليه. هذا الجانب هو العلاقات التي ربطت بين صقلية
والعالم الإسلامي في الشرق الأوسط في القرون الوسطى، التي وصلت إلى ذروتها
في عهد فريديك الثاني.

(١) الدولة

في مستهل كتابه، ربط بوركهارت بين فريديك الثاني والإسلام، فقرأ قائلاً:

«نشأ [يعني فريديك الثاني] وسط الخيانة والمخاطر في حي
السرايسنة^(٢). وكان فريديك، أول حاكم من النمط الجديد جلس على

(١) أي العرب (Saracens)، وهو اللقب الذي دأب العرب اللاتيني على تلقب العرب المسلمين به
وتشتق هذه الكلمة من كلمة يونانية قديمة كانت تعني «البدو قطع الطرق». وذهب بعض الباحثين
إلى أنها تحريف أوروبي لكلمة «شرقي»، وهذا هو الأرجح فيها وذهب آخرون إلى أنها تشتق من
اسم «سار» زوج إبراهيم الحليل عليه السلام، فيكون معناه «طريدي سار» وهذا تمثيل. وقد عرف
الأوروبيون اللاتين عرب حوض البحر المتوسط بـ «الإسماعيليين»، لكنهم أطلقوا على مسلمي =

غرضي. وقد رؤى نفسه منذ صباه على معالجة الأمور معالجة موهوبة تماماً^(١٣)، ورفض من كتب على الظروف الداخلية وطرائق الإدارة في الدول الإسلامية. وكان يرمي إلى اجتثاث الدولة الإقطاعية من جذورها. وأدخل المركزية في الإدارة ولم يكن للغرب عهد بها من قبل. ولم يعد شغل المناصب في الإدارة القضائية والسياسية يجري بالانتخابات الشعبية. وتُنزرت الضرائب وورُعت وفقاً للأعراف الإسلامية.. واقتدى بالحكام المسلمين، حتى أنه تاجر لحسابه الخاص في جميع موانئ البحر المتوسط...^(١٤). وكان رجال الشرطة الداخلية، ونخبة جيشه للقتال خارج حدود الدولة «يتألفون من الشراصة [أي العرب] الذين أحضروا من صقلية إلى نوتشيرا (Nocera) ولوتشيرا (Lucera) ...». ويعد فريديريك، لم يكن مانفريد (Manfred) نسيخ وحده في التأسي بفريديريك، بل استمرّ تشارلر الأنجوي (Charles of Anjou) - الذي أزاح مانفريد من على عرشه - في العمل بالنظام الذي وجدّه قائماً بالفعل^(١٥).

وقد صيغت ممارسات أخرى لا حصر لها للدولة على غرار ممارسات الدولة في العالم الإسلامي. «فقد شكّلت المصادرات الممنهجة / أفضل وسيلة لجمع الأموال، ... وكذلك كانت الممارسة الشرقية في عزل القيم على الإدارة المالية ومصادرتها. وشكّل «الطاغية الإيطالي» أشرف تحالف مع الجدارة الثقافية»، دون اعتبار للأصل والمجدد... فكانت الموهبة وليس نبيل المجدد، كل ما كان فريديريك بحاجة إليه. واستشعر فريديريك أنه يقف، رفقة أشاعر والعالم، في موضع جديد، بل في الواقع، شعر بأنه يحكم من خلال شرعية جديدة^(١٦). وكان للحراك الاجتماعي المتأصل في العالم الإسلامي في القرون الوسطى وجود في إيطاليا أيضاً، حيث خضع أصل الأسرة وخلفيتها للجدارة الشخصية والإنجاز. ونقل بوركهارت عن آيناس سيلفيوس (Aeneas Sylvius) (بيوس الثاني) (Pius II)^(١٧) قوله:

- الأندلس اسم «الشراصة» نسبة لهم إلى التدمير والتهب والسلب. وكان يمكن ترجمة هذه الكلمة إلى «العرب» أو «المسلمين»، لكنني أردت الاحتفاظ بالوقع النفسي لها، كما وزدت في النص أصلاً، وأظن القارئ قد أدرك الآن لم وصف بوركهارت حي الشراصة بـ «خي المخاطر والحياة» (المترجم)

(١) بابا الكيسة الكاثوليكية اللاتينية (١٤٠٥-١٤٦٤ م). (المترجم).

«في بلدنا مطالبيا - الثؤالة للتعبير - ليس هالك شيء ثابت، حيث لا شمع
للأسرة عرافتها، وحث يمكن للخدم أن يصبح ملكا بسهولة»^{١٠٩}

إن العرض المضم الذي قدمه ألفونسو الخامس (Alfonso V) للتربية عن صوبه
المتبرين، وكرمه في المحارة على العمل الأدبي، يذكرنا بتقاليد الحكماء والأمراء
المسلمين، كما هي الحال - على سبيل المثال - عند كوفي بوجيو (Poggio) -
٥٠٠ قطعة من الذهب، لإنحاره نوجمة لمصنف أكسفورد (Xenophon) المسنى
(Cyropaedia) إلى اللاتينية^(١١٠).

(٢) الفرد

أوجه الشبه بين عالم الإسلام وإيطاليا، فيما يتعلق بحالة الفرد ملحوظة نعتا كما
في حالة الدولة، بل إنها فاقت ظاهرة الدولة برورا. فقد أوضح بوركهات الأهمية
الواعية للفرد، مشيرا إلى عبارات من قبيل: (uomo singolare) أو (uomo unico)^(١١١)،
التي تستدعي إلى الأذهان العبارات العربية من شاكلة: «فريد دهره»، و«نسيج
وحده»، وهي حرفيا (sui generis)، من بين عدد من التعبيرات الأخرى المماثلة.
وخصر بوركهات اليونان والعرب دون غيرهم، قائلًا:

«لقد ميز اليوناني نفسه ذات مرة عن البربري، وشعر العربي بذاته،
بوصفه فردا، في وقت كان فيه غيره من الآسيويين لا يعرفون أنفسهم إلا
على أنهم أبناء عرق واحد»^(١١٢).

رأى بوركهات نشأة الشخصية الحرة ظاهرة في إيطاليا، في تناقض مع شمال
أوروبا، وقال: إن إيطاليا عند نهاية القرن الثالث عشر الميلادي، بدأت في التغريد
بعيدا عن الشرب. وكما لو كان ذلك توضيحا لقوله، ضرب بوركهات المثل
- الكوميديا الإلهية (Divine Comedy) لدانتي بقوله:

«لقد كان ضربا من المسنحيل أن تُنظم القصيدة العظيمة التي نظمها
دانتي في أي قطر آخر في أوروبا، ولو كان ذلك لسبب واحد، وهو أن
أوروبا كانت كلها تحت تأثير العرق لم تزل. أما بالنسبة لإيطاليا، فقد كان

الشاعر الفحل في غمار ثراء الفردانية التي كان هو مطلقها من عقالها هو
أكثر الناس وطنية في عصره^(١٠٠).

شمعد الاستبداد الفردانية في نفس المستبد إلى أقصى مدى، وكذلك في
نفوس الرجال الذين عمل ذلك المستبد على حمايتهم، واستخدمهم أدوات في
حكمهم، مثل: الكاتب (Secretary)، والوزير (Minister)، والشاعر (Poet)، والتدبير
(Companion)^(١٠١).

(٣) المصنّون

كان القرن الخامس عشر في إيطاليا - كما أشار بوركهات - هو قرن الرجال
المتفنين (many-sided men) - قارن كلمة «متفنن» العربية - في دوائر / الشعار
ورجال الدولة والإنسانيين، «وأخذ التعليم الخاص مأخذ الجذ». وكان بوسع الرجل
المتفنن الذي أحاط بعلوم اللغة، والتاريخ، والتاريخ الطبيعي، والجغرافيا، أن يعمل
«قاضياً وكاتباً ودبلوماسياً»^(١٠٢). ويبدو أنه لم يكن ثم حد لما يمكن أن ينجزه رجل
كهذا. لقد كان ذلك العصر عصر الرجال العصاميين، ولا سيما أولئك الذين علموا
أنفسهم بأنفسهم، من أمثال ليون باتيستا ألبرتي (Leon Battista Alberti) (١٤٠٤ -
١٤٧٢م)، الذي أثر عنه قوله: «يمكن للرجال أن يفعلوا كل شيء متى أرادوا»^(١٠٣).

(٤) الشهرة والمجد

في هذا التطور الداخلي^(ب)، كان هناك «تنوع جديد من التميز الخارجي، ألا وهو
الشكل الجديد للمجد». كانت هناك رغبة في التفوق، والارتقاء فوق هامات
الآخرين^(ج). ومجدداً اتخذ بوركهات من دائتي مثلاً:

(أ) أثبت مقدسي هذه الكلمات بالعربية بالحرف اللاتيني، ربما تأكيداً على الأصول العربية لمظاهر
الحضارة في عصر الرومان. وما أنا ذا أحذو حذوه، وأثبت المقابل الإنجليزي لهذه الكلمات، ناشد
الوقع النفسي الذي أراد المؤلف إحدائه في نفس القارئ (المترجم)

(ب) يعني بـ «الداخلي» «إحساس الفرد بالذاتية» كما يبدو من خلال السياق (المترجم)

(ج) أي «الرياسة» في سياق فنون الأدب العربي. (المترجم)

«... لي واحد في سبيل لهور ما قليل الشعر يكوا ما اجتماع في وجه
من فوه...»^(١٠٠) صيغة دعاءه من مثلاً، شدد على حقيقة أن ما فعله ليس جديداً
نفسه إياه، وأنه بكل ما عبت في أن يكون شاعراً مقدماً...^(١٠١)...
يكون الأول لشعر من أوانه... في قصيدته العطية، أن داني شاعر من
أن الشهرة خوفه، إلا أن طريقه في التعبير عن تلك الفكرة وثبت به.
فاوحت بأن قلبه كان يهوى إلى تلك الشهرة نوفا»

لكي يكون «الأول المبزور»، ما حصل داني من أجل «الرياسة»، أي العبادة،
والمكافأة العليا في حقن المراء وتخصه، كونه أول من حقق نتج غير مسدود، هي
المشاعر دأنها التي سادت في عالم لإسلام الكلاميكي الفردي كما نندى في هذه
العبارة العربية «هذا شيء لم يسبق إليه» أما عن الشعراء اللعوين بعد داني

«سرعان ما جعلوا أنفسهم سادة متحكمين في هذا الاسماء الحديد لقدم
فعلوا ذلك بحسن مردوح، تارة بوصفهم أكثر الناس شهرة في إيطاليا، وفي
الوقت نفسه بوصفهم شعراء ومؤرخين، بصرفوا برعي شعوري هائوا من
غيرهم وطعموا فيهم...»^(١٠٢)، كان الشاعر-اللغوي في إيطاليا على أنتم
وعني بأنه هو من يسمح نفسه المنزلة الرفيعة والمخلود، أو إذا احتار-بمحصن
إرادته غياحب النسيان»^(١٠٣)

كان الشاعر-اللغوي بيتر أريتينو (Pietro Aretino)^(١٠٤) - أعظم هجاء في عصره -
مثالاً على هذا النوع المذكور آنفاً:

«لاحق كل من كان مشهوراً في إيطاليا، وحاضره حصاراً. واعتاد أن
يتلقى الهدايا من الأمراء الأجانب الذين أرادوا شراء قلمه، أو أرادوا اتقاء
شر ذلك القلم. وقد منحه كل من تشارلز الخامس (Charles V) وفرانسيس
الأول (Francis I) عطية في الوقت نفسه، وكان الأمل يحدوهم في أن
يتسبب أريتينو في إلحاق بعض الأذى بالآخر»^(١٠٥).

(أ) أثبت مقدسي كلمة «الرياسة» بالعربية مكتوبة بالحرف اللاتيني. (المترجم)

(ب) بيتر أريتينو (١٤٩٢ - ١٥٥٦م)، شاعر وأديب إيطالي من فلورنسا، اشتهر بهجائه اللاذع، ويأتي في
ذلك إلى حد ابتزاز أصحاب السلطة والقوة. (المترجم)

٥) الهجاء والتندر

وُجد تروياق لهذه الرغبة المستحدثة في الشهرة وكلّ الفردانية العالية المنظورة، ألا وهو «الهجاء»، ولا سيّما عندما تم التعبير عنه في شكل من أشكال الذلّة الطائفة^(١)، والذي لم يكن من المستطاع أن يكون عنصرًا مستقلًا في الحياة إلا عندما ظهرت ضحيّته المناسبة، أعني الفرد المنظور المعتمد بنفسه^(٢).

نشأ الهجاء وسرعة البديهة في وقت مبكر من تاريخ الإسلام. وترأس بهما الأديباء من المحترفين والهواة على حدّ سواء، وملأت أخبارهم صفحات / كُتب الأخبار. وبلغت قوة لسان الشاعر في العالم الإسلامي حدّ أن كُتّاب الشّير والتراجم أشاروا إلى هذا الشاعر بوصفه فردًا توفّر على تطويره إلى درجة أن لسانه أضحى مخوفًا، أو بعبارة أخرى: «هَجَّاءون يُتَّقَى لسانُهم» على حدّ تعبيرهم. قارن -على سبيل ضرب المثل ليس إلّا- الشاعر الأديب صاحب مقراض الأعراض، الذي أتمر صلاح اللّبن ببقية من دمشق جزاء مغالاته في هجاء أعلام المدينة ومن الأمثلة غير المعتادة -إلى حدّ ما- على هذا النوع من الذكاء الذي سبق ذكره، قصائد الشاعر الطيّب الذي رثى أصدقاءه وكانوا أحياء يُرزَقون^(٣). وفي موقف أقلّ إبداعًا، ولكنّه كان ناجعًا، خدع لغوي شاعرٌ منافزَه وأوحى له بتفسير هزلي لبيت شعر، يقضي بأنّ معناه «المحبو على أربع» سُخرية منه^(٤). لم تكن تلك للسخرية الذّكية مجرد شكل

(١) يعني الشاعر والطّبيب أبا المحكم غنيد الله بن المظفر، انظر ما تقدّم، ص ٤٨٨ (المرجم)

(ب) بسّطى هذا «الجيل والطّبر» (أي المقالب) في الأدبيات العربية وعلى أية حال يومئ مقلدسي إلى رواية الزّيندي لما وقع بين الأصمعي وبين أبي توبة زياد.

قال أبو العباس: كان أبو توبة مؤدّبًا لعمرو بن سعيد بن سلم، فقدم الأصمعي من مصرقة، فنزل على سعيد بن سلم، فحضر يومًا وأخذ يسأله، فدعا سعيدًا بأبي توبة، فجعل أبو توبة إذا مرّ شيء من العريب يبادر إليه، فأتى بكلّ ما هي الساب أو أكثره، فسق ذلك على الأصمعي فجعل يعدل إلى المعاني، فسأل أبا توبة عنها، فقال سعيد: لا تسبه يا أبا توبة في هذا المرّ؛ فإنّ هذه صناعتُه. فقال: وما عليّ؟ إذا سألتني عثًا أحسنه أحبيه، وما هم أحسنه تصنّعه. فجعل الأصمعي يسأله، وأبو توبة يجيبه، حتى سأل عن هذا البيت: [الشرع] =

فظ من أشكال التسلية لمحبس، بل كانت أيضًا وسيلة فعالة لتخليص المرء لنفسه من منافسة منافس.

يمكن أن ينطبق أكثر ما كتبه بوركهارت فيما يتعلق بموقف الأديب ووظيفته على نظيره المسلم، ومن ذلك على سبيل المثال: عمل الأديب في إعداد المراسلات الرسمية للدولة، وفي إلقاء الخطب في المناسبات العامة والرسمية^(٦٢)، ووضع الأديب المستقل عن الوطن أو الأصل^(٦٣) واضح في وصف بوركهارت لنهضة إيطاليا، وفي تطور الأدب في ظل الإسلام. وهناك أوجه تشابه أيضًا في الراسائل التي نشأت فيها الاقتباسات من الكتابات من العصور القديمة^(٦٤). وكذلك في تطور لكتابة التاريخية^(٦٥). وفي الأمثلة الإيضاحية المأخوذة من كتابات شيشرون للاستعمال الرشيد في الكتابة باللاتينية الكلاسيكية (قارن «الشواهد» المستقاة من الشعر الجاهلي نموذجًا للعرية الفصيحة الخزلة)^(٦٦)؛ وفي الاتهامات الموجهة للإنسانيتين، مشيرة إلى غضبيهم، وغرورهم، وعنادهم، وخيالاتهم، وبدعهم، وشهرة حيواتهم الخاصة^(٦٧).

٦) السير

أشار بوركهارت إلى أن تراجم الشخصيات المشهورة بدأت في الظهور في القرن الرابع عشر الميلادي استهلالًا بسيرة دانتى التي وضعها بوكاتشيو، وهو «أول جهد أصيل وكبير»، وتراجم أعلام فلورنسا لفيليبو فيلاني (Filippo Villani) في نهايات ذلك القرن نفسه. «كانوا رجالًا من جميع التخصصات: الشعراء، والقانونيون، والأطباء، والعلماء، والفنانون، ورجال الدولة، والجنود، وبعضهم كانوا ما يزالون على قيد الحياة عندما دُوِّنت تراجمهم»^(٦٨). ونحت تأثير فكرة الشهرة والمجد،

واحدة أفضلكم لئوما وكيف لو دُرّت على أربع

قال: ونهض الأصمعي فدار على أربع، يَلبس على أبي توبة، فأجابه أبو توبة
بد إشاكل ما أَوْفَقه الأصمعي، نصحك الأصمعي من جوابه، وقال له سعيد:
ألم أقل لك يا أب توبة! قال: ومعنى سيث: أنه تزوّج امرأه واحدة، فقال: قد
شئ غليكم أن تزوّجت واحدة، وكيف لو تزوّجت أربعًا! (المترجم)

أصبحت الكتابة التاريخية والجغرافية الجديدة حريصة على عدم ترك أحد من الأعلام المحليين دون أن يلحظ وجوده^(٧٤). وهناك اختلاف كبير في أعمال السير والتراجم بين الشمال والجنوب في أوروبا. فبل التأثير الإيطالي على كتابها، فقد جرى الوضع في الشمال على هذا النحو:

«أما أساطير القديسين أو أوصاف الأمراء ورجال الكنيسة فتُصنف بعناية الأساطير عليها، ولم يُظهر كتابها أدنى تأثير بفكرة الشهرة، أي التميز الذي استحققه المرء بجهوده الشخصية. وكان السحد الشعري محصوراً في فئات بعينها من المجتمع لم يزل، وأسماء الفئتين الشماليين معروفة فقط / ل في هذه الحقبة بقل ما كانوا أعضاء في بعض الثقافات أو الهيئات»^(٧٥). [٣٠٧]

لا نجد في أنفيس حاجة هنا إلى الإشارة إلى أن هذا النوع من السير والتراجم هو نفسه «كُتب الطبقات» التي عزفها المسلمون في المشرق والمغرب، سواء في العراق أو الشام أو مصر أو الأندلس أو صقلية.

ركزت بوركهات على حقيقة أن كثيراً من مظاهر عصر النهضة كانت «دون نسط»، عائدة إلى حقيقة أن الرجال في المقام الأول - فهموا الطبيعة الإنسانية فيما دقيقاً وعميقاً. وهو يعد ذلك من مآثر عصر النهضة: «وحسب عصر النهضة هذه، وإن لم يكن له من المآثر إلا هذا لكفاه، ونحن مدينون له بشكر سمردي لا يزول ولا يفنى. فقد كان الفكر المنطقي للنزعة الإنسانية قديماً قديم التاريخ، بيد أنه هنا أضحى مد الفكر حقيقة واقعة»^(٧٦). ثم يُنتهي بوركهات الباب الذي أفزده لـ «اكتشاف العالم والإنسان» بالاستشهاد بمقطع من الخطبة المشهورة عن «كرامة الإنسان» لبيكو ديلا ميراندولا (Pico della Mirandola)^(٧٧). ففي مستهل خطبته عن كرامة الإنسان (*Dignity of Man*)، اقتبس بيكو عن أحد العرب (Saracen) قوله:

«لقد قرأت - أبجل الآباء - في بعض مصنفات العرب، أنه لما سُئل عبد الله (Abdala) السراسني [يعني العربي] عن أعجب ما رآه على مسرح هذا العالم - إن جاز مثل هذا التعبير - أجاب: إنه ليس ثم شيء أكثر إثارة للعجب من إنسان (*nihil spectat homine admirabilitus*)»^(٧٨).

من الجهلي أن اسم «عبد الله» المذكور أننا لا يكفي لبعده فربة هذا المسلم المعنى. وليس بوسعنا إلا أن نحسن أن يكون هو نفسه ابن فتيبة (ت ٢٧٦هـ / ٨٨٩م)، فاسمه الأول هو عبد الله، وهو الأديب المشهور الذي انتشرت أعماله على نطاق واسع في مشرق العالم الإسلامي ومغرب، ومن بينها مصنف نفوي من ذلك النوع المستحق لخلق الإنسان^(١). وهذا الكتاب في عداد المفقود، وربما كانت تلك الفقرة التي نقلها بيكر قد وردت في مقدمة هذا الكتاب، ولنا نعلم من حفل اسم عبد الله - من بين عدد كبير من الكتاب الذين صنفوا في مثل هذا الفرب من المصنفات - إلا ابن فتيبة فحسب^(٢).

(٧) إيطاليا والإسلام

يبرز الاقتباس التالي والأخير الذي نسوقه لبوركهارت عاملاً مهماً آخر، ميز إيطاليا عن بقية أقطار أوروبا:

«كانت المعرفة بالحضارة الرائعة التي بلغها الإسلام، والإعجاب بها - ولا سيما تلك الإنجازات التي تحققت قبل اجتياح المغول - سمة خاصة ميزت إيطاليا منذ زمن الحروب الصليبية. وقد تعزز هذا الشاطف من قبل الدولة نصف المحمدية التي شكّلها بعض الأمراء الإيطاليين، ومن خلال إظهار الكرامة، بل والاحتقار للكنيسة القائمة، وكذلك بواسطة العلاقات التجارية المستمرة مع موانئ شرقي البحر المتوسط وجنوبه. وبوسعنا أن نبين أنه في القرن الثالث عشر الميلادي تعرف الإيطاليون / على النموذج الأرفع للثبيل والكرامة والبرّة في الإسلام، وكان يروّجهم أن يقرّوه بشخص

[٣٠٨]

(١) ذكر محمد بن إسحاق النديم هذا الكتاب لابن فتيبة. انظر: الفهرست (نشرة إيمان فؤاد سيد)، ١: ٢٣٧. وهناك عدد كبير من المصنّفين المسلمين الذين صنفوا كتباً بعنوان «خلق الإنسان». وإن كان لي أن أعقب على ما أورده مقدسي أعلاه فإن للحسين بن منصور الحلّاج (ت ٣٠٩هـ / ٩٢٢م) كتاباً بعنوان: خلق الإنسان والبيان، انظر: الفهرست، ١: ٦٧٨. وإن كنية الحلّاج هي «أبو عبد الله»، وقيل «أبو مفيث». وربما وقع على ظهيرة هذا الكتاب أنه من تصنيف أبي عبد الله الحسين بن منصور الحلّاج، فاختلط أمر اسمه وكنيته على ديلاً مير اندولاه فاسمعه عبد الله الشراستي. وقد يكون مؤلف هذا الكتاب شخصاً آخر، إذ إنّ التكهّنات بشأن مؤلفه لا تعدو كونها رجماً بالغيب. (المرّجم)

السُّلطان. أي السُّلطان المملوكي بصفه عامه، وإذا ذكر اسم السُّلطان مجزؤه على إطلاقه، فهو - عندهم السُّلطان صلاح الدِّين - حتى الأتراك العثمانيون - الذين لم يكن نزوعهم إلى النطش سرًّا محمياً لم يشكّلوا حضراً واحداً على الإيطاليين، بل نظر الأحيرون إلى أن عقد ايمان سلمي معهم، أمر لا يندرج في عداد المستحيلات^(١١١)

الفصل الثالث مؤسسات الحركة المدرسية: كليات المساجد ذات الطوائف وزل المحكة في لندن



/ أتحدث بسدار العرب المسيحي حيرته - بعد الاستعمار من إسماعيل -
الكلاسيكي - وقف لاحتياجاتهم - فدرأ - بعد نيت القصة بين يدوي - والبره
الإنسانية في إيطاليا - واحتياجات الدولة التي لطوت على كذاب العصر - وكذب
عامة - وبوسعنا أن نكتشف الضلات نفسه أيضا في - بحسن - وفهم كفي لاختلاف
بين الفطرين المستعيرين في أولوية هذين العنصرين: الدراسات الإنسانية في إيطاليا
في عصر النهضة، والدراسات القانونية في - بحسن - الثورمسية - ونجب - ثورمسيون
دور العامل المحفز (catalyst) في كلا البلدين - ومدرّب الطلاب في كلا الفطرين
- في مستهل الأمر - في الحقول المعينة خارج النظم الجامعي: الإنسانية في إيطاليا،
والقانون المحلي في إنجلترا - ووجد التعمق لذاتي في الدراسات الإنسانية، ووُجد
كذلك التعليم الخاص - فقي إيطاليا - على ميل المثال - انتشر تلامذة بترارك - وهو
الذي لم يشغل منصبًا تدريسيًا قط - في مختلف أرجاء أوروبا - وسيقتصر هذا الفصل
على تناول مدارس القانون في إنجلترا ومدارس الفقه في المشرق الإسلامي.

أولاً: أوجه الشبه في القانون العربي

قلّمت إنجلترا القروسطية لمدارس تاريخ القانون عددًا من السمات المشيرة
للاهتمام - من بينها القانون العام والمعارف التي قرّس فيها، ونُزل المحكمة (Inns
of Court). كما أن القانون الإنجليزي كان القانون العرفي الوحيد في أوروبا في
القرون الوسطى، وقد عمل هذا القانون بمعزل عن القانونين: المدني والكنسي. لقد

أشع القانون الغرمي نهج السوابق القضائية (case-law)، وهو نهج متميز عن القانون لمدي والقانون الكنسي المدونين (codification system) وكانت مدارس القانون الغرمي - التي أطلق عليها «نزل المحكمة» - في العالم المسيحي (christendom)، هي مدارس القانون الوحيدة من نوعها التي بحثت من القرون الوسطى، والتي طُلّت قائمة إلى العصر الحديث. وقد تعُبِرت إنجلترا وحدها - دون جميع الأنظار الأوروبية - بتلك السمات حاضرة. وعلى الرغم من أن المصادر التي بين أيدينا لا تُعدنا بأدلة مباشرة تشير إلى وجود صلة ما بين كلا النظامين، لا يخامرنا الشك نط في أن إنجلترا قد تقاسمت هذه السمات مع المشرق الإسلامي

/ ثانياً: التشابه في كليات تدريس القانون

(٣١٠)

دُرِس القانون في قارة أوروبا في القرون الوسطى في الجامعات التي ارتبطت بها الكليات. وكانت جامعة بولونيا، وهي أول جامعة، إحدى الجامعات التي أفردت للدراسات القانونية. وتألّفت المؤسسات التعليمية التي دُرِس فيها القانون - في كلتا الحالتين: أعني في حالة العنصر الغريب عن ثقافتنا، والعنصر المرتبط بثقافتنا القانونية - من مزيج من مكان حصص للعبادة ونزل خصص للإقامة معاً. ففي لندن، دُرِس القانون في النزل المرتبطة بالكنائس. وفي بنسداد دُرِس الفقه في المساجد التي ارتبطت بالخانات. واعتمد كلا النظامين القانونيين العرفيين على نهج السوابق القضائية، وأغاداً معاً من هيئة من الشهود المحلفين، وأتسماً معاً بولاية قضائية قوية ومستقلة.

سنناقش هنا مسألتين تتعلقان بتاريخ التشريع في الإسلام الكلاسيكي، وبنظيره في إنجلترا في القرون الوسطى؛ أولاهما تتعلق بمسألة وجود الثقافات في الإسلام، والتي سبق أن ناقشناها بالفعل في الباب الأول آنفاً. والثانية التي سنتناولها هنا، تتعلق بأصول نزل المحكمة في لندن في القرون الوسطى. هاتان المسألتان ترتبطان معاً من خلال مجموعة من السمات المتشابهة، وكل منهما تُقدّم عناصر تلقّي الضوء على عناصر تخصّ المسألة الأخرى. ولأننا نعتقد أن هذه العناصر شسهم في تبييد الشكوك حول وجود الثقافات الإسلامية، كما أنها تقترح حلاً لإشكالية أصول نزل المحكمة.

لقد أشار مؤرخو القانون الإنجليزي إلى أن جذور مهتهم القانونية مغلطة كل الغموض (exceedingly obscure)؛ كما ذكروا أنهم كلما حاولوا تتبع الكيفية التي نشأت بها في إنجلترا، فإن النظم الغشبية المثبتة في لوردوا أتت لا تكاد تهديهم إلى شيء ذي بال^(٣١١).

ومع ذلك فإن أي مستشرق محيط علماً بالتطور التاريخي للتشريع في الإسلام الكلاسيكي، وتستغرقه الدراسات العلمية الغزيرة لمؤرخي القانون الإنجليزي، لا يمكنه أن يحضي دهشته من أوجه التشابه بين الشريعة الإسلامية والقانون الإنجليزي في القرون الوسطى. يادى ذي بدء؛ نحن نذكر وجود قانون مهني متى نقرأنا على مداريه المبكرة بوصفها مؤسسات متميزة عن غيرها من مؤسسات التعليم الأخرى. فلنبداً أولاً بالإسلام، حيث نشأت مدارس الفقه فيه منذ وقت مبكر. إن جميع المواد - التي لم تكن تُدرّس في المنازل الخاصة، أو في المتاجر، أو في الشاحات - قد دُرِّبَت في المساجد. ودُرِّس الفقه أيضاً في المساجد، ولكن لم يُدرّس الفقه وحده ثقة، بل دُرِّس القرآن وما اتصل به من علوم، كما دُرِّس الحديث، وهو الوسيلة إلى سنة النبي ﷺ وأفعاله ثقة، كما دُرِّس النحو أيضاً، وكذلك فنون الأدب الأخرى، بوصفها علوماً تمهيدية للعلوم الدينية، في المساجد. فكيف يُمكن للمرء - والحال على ما وضعت آنفاً - أن يميز بين مسجد وآخر على أن هذا المسجد أو ذلك كان مدرسة لتدريس الفقه خاصة؟ حسناً، الجواب هو: لما ظهر الخان بجوار المسجد وكانت البعلة في ذلك أن دراسة الفقه تطلبت سنوات طويلة من التركيز في المكان غيئة تقريباً. وعادة ما استغرق الأمر سنوات أربع لإكمال الدراسة الأساسية في الكلية، ثم تطلبت الدراسات العالية نحو عشر سنوات، وفي بعض الحالات الموثقة، ما يصل إلى عشرين سنة، بل وربما أكثر.

كان هذا على التقيض من طلب الحديث، فلم يكن ثم بُد من تحصيل الحديث، وفي كثير من الأحيان الحديث تلو الآخر، وكانت تلك الأحاديث تؤخذ شفاهة، وتقيد إملاءً وروايةً من أفواه الرؤاة الثقات، / المتشربين في جميع أرجاء العالم^(٣١٢) الإسلامي. ومن ثم تطلّب الأمر القيام برحلات من جانب أولئك الذين كانوا

يطمحون إلى أن يصيروا رؤاة لغات. ولم يكن هناك بدٌ من اكتساب الأحاديث رواية من شيوخ الحديث كفاخاء وأبناء وجدوا. وعلى هذا النحو ارتحل طلاب الحديث من مدينة إلى أخرى بحثاً عن الرؤاة الأحياء لياخذوا الحديث عنهم سماعاً. وانتهجت جميع العلوم الدينية، بما فيها الفقه والأدب وفنونه - ولا سيما علم اللغة - نهج هذا العلم الذي. إلا أن الفقه ما لبث أن استقلَّ عن علم الحديث في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ونهج لنفسه نهجاً خاصاً به. وتُمت تلبية حاجة الفقه من الحديث من قبل المصنّفات الجديدة التي سبق أن ذكرناها آنفاً، أعني كُتب الصحاح. التي أعيد ترتيب الأحاديث فيها على مدار أبواب الفقه، فخلّصت الاحتياجات المتعلقة بتعليم الفقه، وليس تلك الخاصة بعلوم الحديث وعلوم نقد الحديث.

أسس مجمع المساجد ذات المخانات لدراسة الفقه، وذلك لأن المسجد لم يكن يصلح سكناً، اللهم إلا في حالات المسافرين وأهل العلم والذين الذين عاشوا حياة الزهد^(٧٦). ومن ثمّ سبّت الحاجة إلى خان مجاور للمسجد يُخصّص لإقامة طلاب الفقه. وقيل: إنَّ أحد المحسنين^(٧٧) أسس ثلاثين خاناً من المساجد ذات المخانات على مدار ثلاثة عقود^(٧٨). وكان الخان المجاور للمسجد بمنزلة سكن لطلاب الفقه الغُرباء عن المدينة، وكان كذلك مكاناً لاجتماعهم ودراساتهم، حيث تكفّل الخان بجميع هذه الوظائف والمارسات التي لم يكن من قبيل الممكن القيام بها في المسجد. وكانت المدرسة تطوّراً إضافياً لاحقاً، حيث جُمع فيها بين وظائف المسجد والخان في مؤسسة مفرّدة واحدة. واستمرّ إنشاء المسجد-الخان، ولا سيما في تلك المدن التي وُجدت فيها المساجد، ولم تُنشأ بها المدارس، مثل: القدس وأجزاء أخرى من فلسطين والأندلس وصقلية^(٧٩).

كانت هناك ثلاث مدارس مشهورة في لندن، في عهد الملك ستيفن (Stephen) (حكّمه: ١١٣٥ - ١١٥٤ م)^(ب)، وخليفته هنري الثاني (Henry II)

(٧٦) الإمامة هنا إلى بلد بن حسنّيه. انظر ما تقدّم، ص ١٥٤ - ١٨٠. (المترجم)

(ب) أي بين عامي (٥٣٠ - ٥٤٩ هـ)، وهو معاصرٌ للحليفة العباسي المقتدي في العراق، وللحليفة الفاطمي الحافظ في مصر. (المترجم)

(حكمه ١١٥٤ - ١١٨٩ م)، وكانت كل واحدة منها ملحقة بكنيسة لندن، ناهياً كما أرفقت المحارب بالمساجد وأولى تلك المدارس، كانت تلك الواقعة في شارع الآت بوسنر (Paternoster Row)، وكانت ملحقة بكنيسة القديس بولس (St Paul)، كما أرفق نزل القديس جورج (St George's Inn) بكنيسة القديس سيولكر (St Sepulchre)، وحاور نزل ثافيير (Thavies' Inn) كنيسة القديس اندرو (St Andrew)، الحظ هنا أن هذه الكليات المفردة لدراسة القانون سبقت الكليات الثلاث الأولى في أكسفورد طهوراً. الكلية الجامعة (University College)، وبابول (Balliol)، وميرتون (Merton) إذ تأسست كلها قبل منتصف القرن الثالث عشر الميلادي أو بعده.

وقدّم وليام فيتزستيف (William Fitzstephen) (ت ١١٩٠ م)، وهو رجل دين ومحام، في ثانيا وصفه لمدينة لندن (*Description of the City of London*)، رواية عن أساتذة القانون الذين التقى بهم في لندن:

«في الكنيسة مع طلابهم (استعمل هنا لفظة (scholars) وهو الاصطلاح الإنجليزي القروسطي الذي كان يقصد به الطلاب الجامعيون، ولم يزل مستخدماً حتى يومنا هذا)، حيث انهمكوا في الخلاف ... كان مكان الاجتماع الرئيس للمحامين مع موكلهم هو فناء الكنيسة (Parvis) أو الزواق (Porch)، وفي بعض الحالات امتد إلى البنايات الملحقة بالكنيسة (aisle)، حيث ألحقت نزلهم بها ...»^(٨٠).

/ وتُظهر سلسلة من الحوادث التاريخية^(٨١) تلك الكيفية التي جرت من خلالها [٣١٢] علمنة (Secularized) هذه المدارس بحلول خواتيم القرن الثالث عشر الميلادي، وكيف أُعيد تنظيمها، وكيف أسس طلاب القانون (Apprentices de Banco) النزل المستقلة للمحكمة، ثم كيف كانت هذه النزل المبكرة تُلحق بنزل المحكمة، وكيف أصبحت تابعة لها. وهكذا كانت هناك مجموعتان من النزل:

(٨٠) أي بين عامي (٥٤٩-٥٨٥ هـ). وهو معاصر للخلفاء: المقتدي والمستنجد والستمي. وفترة من عهد الخليفة الناصر في العراق، ولحكم الفاتر والعاقد الفاطميين، وأكثر عهد صلاح الدين في مصر والشام. (المترجم)

(١) برز الكنيسة (Church in) الأمريكية، أير. ٢٠٠٤، علمها من ١٠٠٠٠٠ سنة من
تأسيسها والحرمانات (Prohibitions)، سواء صدرت من قبل الملك أو البابا

(٢) نزل المحكمة (Fons of Court)، التي ظهرت في وقت ما لاحقاً

نشأت مجموعة الأولى مباشرة من أحد النزل المذكورة على ما يبدو، ثم أصبحت
مجموعة نزل مجلس الأساقفة (Fons of Chancery)، ثم أصبحت تابعة للمجموعة
لأخيرة، ألا وهي نزل المحكمة. ولكن المؤكد أن جميع هذه النزل كانت محفظة
لإقامة طلاب القانون دون غيرهم من الطلاب

كانت هناك، ولم تنزل قائمة حتى يوم الثامن هذا، أربعة نزل صغيرة من نزل
المحكمة. بينما عمت آثار نزل سيرجانتس (Serjants Inns) ونزل مجلس الأساقفة
وترتبط تلك النزل الأربعة للمحكمة^(١) بالتاريخ الباكر للهيكل المرتبطة وثيقاً - وفقاً
لنصوص الروايات - بتاريخ فرسان الهيكل (Knights Templars) وفرسان الإسماعيلية
(Knights Hospitallers)^(٢). فقد أُنشأ فرسان الهيكل المقتر الرئيس لطافتهم في
إنجلترا في عام ١١٢٨م، أو قيل ذلك التاريخ. ثم انتقلوا إلى مقرهم في بيت مانور
العتيق (Old Manor House) جنوبي شارع الأسطول (Fleet Street) في عام ١١٨٤م،
أو قيل هذا التاريخ. وفي عام ١٣٠٨م صودرت ممتلكاتهم في إنجلترا. وبعد أربع
سنوات من هذا التاريخ، أي في عام ١٣١٢م، حظر مجمع فيينا (Council of Vienne)
طائفتهم بالكليّة، واستولى الملك إدوارد الثاني (Edward II) (حكمه ١٣٠٧-
١٣٢٧م)^(٣) على ممتلكاتهم، ثم أقطعها لإيرل بيمبروك (Earl of Pembroke)، الذي
تخلّى بدوره عن جميع حقوقه فيها إلى إيرل لانكستر (Earl of Lancaster).

ثالثاً: «معابد» لندن وفرسان الهيكل القادمون من الشام

ذكر أديسون (Addison)، في كتابه المسمّى (The Knights Templars) بالعربية:

(١) هي: نزل جراي (Gray's Inn)، ونزل لينكولن (Lincoln's Inn)، والهيكل الداخلي (Inner Temple).

والهيكل الأوسط (Middle Temple). (المترجم)

(ب) أي (٧٠٦هـ/٧٢٨هـ). وهو بذلك معاصر للسلطان المملوكي بيبرس الحاشيكي. (المترجم)

فرسان الهيكل^١، رواية مؤداها أن بعض الفانوسير «توصلوا إلى اتفاق مع إيرل لاكستر للإقامة في الهيكل، وهكذا قدموا إلى الهيكل واستمروا في الإقامة هناك منذ ذلك الحين» وهناك رواية أخرى، وردت على لسان وليام دوجدال (William Dugdale)، في كتابه المسمى (Origines Juridicales) «العربية: أصول فقهاء القانون»^٢، مؤداها أن فرسان الإسبتارية، بعد فترة وجيزة من منح إدوارد الثاني إيوان الهيكل لهم^٣، قد نرعت ملكيته منهم، وأخر الهيكل بقيمة (٨١) (أي عشرة جبهات إبحلية) سويًا، لعدد من أساتذة القانون العام الذين قدموا من نرل نايفر في هولورن (Holbourne)، أسوة بما حدث مع هيكل فرسان الهيكل. وأشار كار-ساوندردر (Carr-Saunders)، وهو ما ينقل عن أديسون، إلى مزيد من التفاف، قائلاً:

«كاد تشابه عدد من قواعد فرسان الهيكل وعادياتهم وأعرافهم مع تلك التي لوحظت في الهياكل من بعدهم، هو ما أدى به [يعني: أديسون] إلى استنتاج معاده أن الحدم والحشم المتشبهين إلى تنظيم فرسان الهيكل القديم، أضخرا مرتبطين بالمجتمع القانوني الذي تشكل نمة، واستمروا في تقديم خدماتهم لذلك المجتمع المستنير آنذاك»^(١١).

أما المقطع الأقدم، الذي يقدم دليلاً على إقامة المحامين في الهيكل، فهو ذلك الذي اقتبسه دوجدال من مقدمة تشوسر (Prologue of Chaucer)^(١٢) في ثانيا / رواية [٣١٣] للأخير عن متعهد المؤمن (Manciple)، حيث تشير الأبيات التالية إلى الهيكل وعلاقته بدراسة القانون:

| | |
|---|---|
| A gentle maunciple was ther of a temple ... | كان نَمَّ متعهد مؤن لطيف في هيكل... |
| Of maistress hadde he mo than threyes ten, | كان يخدم أكثر من ثلاثين عالمًا، كل عشرة على حدة ^(١٣) |

(١) أي إن كل عشرة كانوا يقيمون معًا في نرل مستقل حاص بهم من نرل الهيكل. وهذا العدد يطابق عدد طلائ الفقهاء في المدارس الموقوفة على المذاهب الأربعة في الإسلام (المترجم)

| | |
|--|---|
| That were of lawe expert and curious, | كانوا أخصبًا في القانون، متعلمين منه |
| Of which ther were a doseyn in that hous, | يُمكن أن يخرج من بينهم اثنا عشر عالمًا من هذا البيت خاصة |
| Worthy to ben stiwardes of rente and lond | يكونون أكثر جدارة بملكية الأرض والعقار |
| Of any lord that is in Engelond | من أي سيد نيل آخر في إنجلترا قاطبة ^(١) |

تأسست طائفة فرسان الهيكل (Knights Templars)، والتي عُرفت أيضًا باسم «فرسان المسيح الفقراء» (Poor Knights of Christ) و «هيكل سليمان» (Temple of Solomon)، في أوائل عصر مملكة القدس خلال حقبة الحروب الصليبية. ويعود أصل أولئك الفرسان في القدس إلى نحو عام ١١٢٠ م^(٢). وقد أقطعهم بلدوين الثاني (Baldwin II)، ملك بيت المقدس، أحياء في قصره الواقع بجوار المسجد الأقصى على مقربة من هيكل سليمان. وظلُّوا في بلاد الشام حتى أواخر القرن الثالث عشر الميلادي. وتُعرف طائفة الفرسان الإسبتارية أيضًا باسم طائفة مستشفى القليس يوحنا المقدسي (saint John of Jerusalem)، التي تأسست في القدس، ويعود أصل تلك الطائفة إلى مستشفى من القرن الحادي عشر الميلادي، كان يقع بالقرب من كنيسة إندريس يوحنا المعمدان (saint John the Baptist). وكان بعض تجار أمالفي (Amalfi) الإيطاليين قد أنشأوا هذا المستشفى لتطبيب الحجاج القادمين إلى الأراضي المقدسة. وكان للفرسان ولايات في فلسطين وأنطاكية وطرابلس (الشام)، وتسع ولايات في أوروبا^(٣). وكان لدى الإسبتارية -الذين كانوا أعرق تاريخيًا في القدس مقارنة بفرسان الهيكل- هيئة دولية مؤلفة من ثمانية لغات (ألمن، فروع) في أوروبا^(٤).

(١) يوافق عام ٥١٤ هـ. (المترجم)

رابعاً: فرسان الهيكل في العالم الإسلامي

تطوّر سلك الفقه الإسلامي بالفعل - بشكل كبير - بوصفه نقابات مهنية معتمدة مدارس متخصصة في الشام وفلسطين ومصر في حقبة الحروب الصليبية. وبالكاد كان الصليبيون ولرحالة من الحجاج والتجار والعلماء مدرّكين مثل هذا التطوّر والتّظيم العالي واسع الانتشار إلا أنّ الإنجليز من بينهم حاضّة ينبغي أن يكونوا قد صادفوا في هذه البلدان نظاماً قانونياً قائماً على العرف على نحو يشاكل نظامهم، ونظاماً كتابيهم متميّز بذاته عن القانون المدني (الروماني) والقانون الكنسي. ولا يتصوّر أن يفوتهم إدراك وجود تقارب بين كلا النظامين «المحليين» تدريجياً. لقد كان كلا النظامين فريداً في اختلافه عن النظامين العلميين الآخرين، اللذين اعتمدا على وضع المدونات القانونية.

خامساً: النزل والكليات

ارتبط أصل النزل، بوصفها مؤسسات للتعليم في الغرب المسيحي، تاريخياً بمدينةتين، هما: لندن، ثم باريس. وارتبطت النزل في هاتين المدينتين تاريخياً بالمدينة المقدسة، أعني القدس. نشأ هذا النوع من النزل في بغداد ولمشرق الإسلامي، ثم انتقل من هناك صوب الغرب إلى المدن الكبرى، / ومن بينها القدس. وهناك أُرقيت [٣١٤] بالمساجد بوصفها مدارس للفقه وفي هذا الوقت نفسه، أسس فرسان الهيكل بالقدس المقرّ الرئيس لطائفتهم في لندن عام ١٢٢٨ م^(أ). وروى دين هاستينجز راشدال (Dean Hastings Rashdall) خبر إنشاء أوّل نزل في باريس، وهو المسوّى «نزل الثمانية عشر» (Collège des Dix-Huit)، الذي تأسس عام ١١٨٠ م^(ب) على يد جوكيوس اللندني (Jocius de Londoniis)، والمعروف باسم جون اللندني (John of London). وعلى الرّغم من أنّ نزل - كنائس لندن كانت قد تأسست قبل ذلك بفترة طويلة بوصفها كليات للقانون، فإنّ راشدال لم يعرض لها البتّة. بل إنّه عدّ باريس مهد

(أ) يوافق عام ٥٢٢ هـ. (المترجم)

(ب) يوافق عام ٥٧٦ هـ. (المترجم)

الكليات، لأنه - بلا أدنى شك - ربط الكليات (التي نشأت بوصفها نزلًا ودور استضافة) بالجامعات، ولم تظهر كليات جامعة أكسفورد على الساحة إلا بعد أكثر من نصف قرن من الزمان. ومن ثم يبدو أكثر اسجاءًا مع حقائق التاريخ أن ننظر الآن إلى لندن - لا إلى باريس - بوصفها «نهد الكليات» في الغرب المسيحي، ثم نطلع إلى مشرق العالم الإسلامي، حيث بدأ كل شيء هناك.

كانت المساكن الأولى المخصصة للطلاب الذين حضروا المحاضرات في الجامعات، سواء في باريس أو أكسفورد، من نوع النزل (*hospitium*)، وسُميت هذه النزل لاحقًا بـ الكليات (*Colleges*)، لما أصبحت مؤسسات قانونية ذات شخصية قانونية مدمجة (*Incorporated*)^(١)، أي تأسست بوصفها هيئات قانونية اعتبارية (*Corporations*)، وكانت هذه هي الحال مع أقدم كليات أكسفورد المذكورة نوا. وبدأت مرحلة منع الكليات الشخصية القانونية الاعتبارية، بكلية ميرتون، في تأسيسها الثاني المؤرخ بعام ١٢٧٤م، وكانت قد تأسست قبل نحو عشر سنوات من هذا التاريخ بوصفها مؤسسة خيرية وقفية غير مرشمة (*Unincorporated*)، وبعد نموذج ميرتون عام ١٢٧٤م، اتخذ النزل (*Hospitia*) مسمى الكلية (*Collegia*)، إلا أنه كن للجمعيات، بوصفها نقابات غير مرشمة، تاريخ من التطور يعود إلى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي في تعداد على الأقل، ويمكن تقسيم مسيرة المدرسة الثقافية، من الوجهة القانونية، إلى قسمين رئيسين:

- (١) النقابة بوصفها مؤسسة أنشئت دون ميثاق تأسيس قانوني (*Unchartered*)، أو بوصفها مؤسسة خيرية (*Eleemosynary*)^(ب) مستندة إلى الوقف.

(١) يعني ذلك المصطلح القانوني فصل الأصول عن شخصيات الموشين والملوك والمساهمين والمستثمرين، ويمنح القانون للشخصية الاعتبارية المقرضة حقَّ الشراء والبيع والهبة والتزل باسم المؤسسة (لا باسم المؤسس أو جماعة المؤسسين) بوصفها شخصية قانونية مرشمة (أي صدر مرسومٌ بعدها شخصية قانونية اعتبارية، من جهة قانونية أو تشريعية معترف بها) كاملة الأهلية. وسأترجم اصطلاح (*Unincorporate*) على أنها «غير مرشمة»، أي مؤسسات أهلية غريبة، لم يصدر بحققها مرسومٌ بقانون يقضي بعلها شخصية قانونية اعتبارية. (المترجم)

(ب) تُشتق من الكلمة اليونانية القديمة (*Eleemosyna*) وتعني الصدقة، أو الهبة المقدَّمة للفقراء. (المترجم)

(٢) انظر ما تقدم، ص ١٤١. (المترجم)
كانت كل جمعيات الفقهاء قبل أن تصبح كلية بالمعنى الروماني للمصطلح في القانون المدني. في مسند غير مرشحة، كان إماماً مؤسست أهله أسست دعب، ميثاق تأسيس دعب، أو مؤسست تعلمه تأشست بوصفها مؤسست خيرية وقعه، أو أنه لم يدرى عدسات الله، ولكن كانت معززة فاعات مؤخرة، حيث دفع الطالب المقيم الإبحا لمالك العفار، الذي كان هو نفسه، في كثير من الأحيان، طالب دراسات عليا

بد أن هذا النوع الأخير من الررس لطلابية لا يشعلنا فقط ما شعلنا هنا هو ثقافة المدرسة، وهي جمعية ذات هيكل ثلاثي، اعتمد وضعها القانوني على سبه عامة بسيطة غير مرشحة، أو على وقف ذي شخصية قانونية اعترافية وتجنسدت العنة الأولى في كليات الفقه في المساحد ذات الحانات أولاً، ثم تطورت إلى المدارس، وهي كليات الفقه في الإسلام وكذلك في الغرب المسيحي في لندن، من خلال كليات القانون في الكنيسة ذات النزل، التي تطورت إلى نزل المحكمة. وتجنسدت العنة الثانية في الكليات من نوع الكلية كوليجيوم (Collegium-type) على غرار نموذج ميرتون، التي يعود تاريخ تأسيسها إلى عام ١٢٧٤م

[٣١٥]

/ سادساً: النقابات غير المرشحة في لندن والشام

من المعروف تمامًا أن نزل المحكمة كانت نقابات غير مرشحة قانونيًا طيلة تاريخها، وطئت كذلك حتى يومنا هذا. وهكذا أيضًا كانت نقابات الفقه في الإسلام طيلة تاريخها. ولكن في السياق الإسلامي، يمكن تفسير هذه الظاهرة على نحو أكثر يسرًا، فالشريعة الإسلامية - كما ذكرنا ذلك آنفًا^(١) - لا تعترف إلا بالشخص المادي وحده بوصفه شخصًا قانونيًا^(ب). وتنقسم الشريعة الإلهية إلى قسمين رئيسيين:

(أ) انظر ما تقدم، ص ١٤١. (المترجم)

(ب) سبي أن قد مقدسي ديبيد سانتيلانا (David Santillana) الذي رأى أن الفقه الإسلامي اعترف بالشخصية الاعتبارية، وعالجها معالجته للشخصية القانونية. انظر ص ١٤١، الحاشية (أ). (المترجم)

(١) «المعاملات»: وهي العلاقة بين المرء ورثته

(٢) «المعاملات»: وهي العلاقات بين الإنسان بطوره الإنسان. وليس للشخصيات الاعتبارية (fictional legal persons) مكان في الفقه في الإسلام الكلاسيكي.

وشدّه مؤرّخو القاسون في معرض ذكرهم لثُـرل المحكمة ورزادها -مرازي ونكراناً على حققة أنها تُركت على حالها مؤشبات عبر مرشمة [ألا أنني لم أقوا لأحد أوثث المؤرّخين قطّ تفسيراً لسبب بقاء هذه النقابات عبر مرشمة، في الوقت الذي عُذت فيه جميع الكليات والمعاملات الأخرى في عموم إنجلترا، بما في ذلك تلك التي في لندن، شخصيات قانونية اعتبارية. وعلى الرُغم من الشُدُوز الملحوظ في هذا الجانب القانوني لثُـرل المحكمة في لندن، فإنه مثّل وجه شخ آخر وصعها في قة المدارس مصها عندما نعدّها مدارس لتدريس القانون، وفي قة النقابات -مثلها في ذلك مثل المذاهب في الشباق الإسلامي- عند غدّها نقابات. وما سبق لا يعدو كونه وجهي شبه من بين عدد من أوجه الشبه الأخرى، والتي سنشرع الآن في إدراجها تحت العناوين الثلاثة التالية.

سابعاً: أوجه الشبه في النظامين القانونيين

يُظهر تطوّر القانون الإنجليزي العام في القرون الوسطى بعض أوجه الشبه مع الشريعة الإسلامية. فكلا النظامين القانونيين كانا نظامين تشريعيين محلّين، وقد استند كلاهما إلى المُرف القائم. على التقيض من القانون المدني (الروماني) والقانون الكنسي، فلم تكن ثمة قوانين مدوّنة، فكلّ منها أتبع نهج السوابق القضائية، كلٌّ على طريقته، وتميّزت محاكمتُهما بنظام قضائي من الشهود المحلّفين الذين أقسموا الأيمان على درايتهم بوقائع القضية المنظورة أمام المحكمة.

ثامناً: أوجه الشبه في دراسة القانون، وفي مدارس القانون،

وفي تدريس الأدب وفنونه

كثت أقدم كليات القانون المعروفة في كلا الاختصاصين القانونيين -أعني في

الإسلام وإنجلترا في القرون الوسطى - هي على الترتيب: المساجد ذات الخانات، والكنيسة ذات النُزل. ومثل كلاهما عددٌ كبيرٌ من النقابات التي تقلّصت عددًا في الأخير إلى أربعة: أربعة مذاهب لأهل السنة، وأربعة نُزل للمَحَكَمَة في إنجلترا. ويوصفها نقابات، فقد ظَلَّت دون تغيير ودون ترسيم طيلة تاريخها. وفي البداية، كانت مدارسُها - غير المرشمة دائمًا في السياق الإسلامي - أوقافًا خاصة للسيطرة الدنيوية، لكنها ما لبثت أن خضعت لاحقًا - بوصفها مدارس / - للسيطرة العلمانية^(١). [٣١٦] وبالنسبة إلى لندن، خضعت في ابداءة لسيطرة الكنيسة، ثم ما لبثت أن أخضعت لاحقًا للسيطرة العلمانية.

كما اُتسم كلا النظامين المدرسيين بالتصنيف الثلاثي للنقابات أيضًا: العالم، طلاب الدراسات العليا، والطلاب الجامعيون. واحتكر المعلمون في كلا النظامين تخريج الفقهاء في الشريعة في السياق الإسلامي، وأساتذة القانون في السياق الإنجليزي الذين تمَّ اصطفاؤهم من بين طلاب الدراسات العليا. وأساس هذا الاحتكار واضحٌ في السياق الإسلامي، لكنه مشوّشٌ في السياق الإنجليزي؛ ومن ثمَّ يبدو أنه قد استُثير من ثقافة أخرى، وعلى هذا النحو انفصل عن السبب الأصلي الموجب لوجوده.

وكان الهدف الرئيس لِكلا النظامين المدرسيين هو تدريس القانون المحلي والعمل به. ولكن كلاهما قام أيضًا بتدريس الأدب وفنونه، وكلاهما خرّج إنسائيين لم يشتغلوا بالقانون بالضرورة. فكان الإنساني المشهور السير جون فورتيسك (Sir John Fortescue) خريجًا لنُزل المَحَكَمَة. وكان فورتيسك مؤدبًا للأمير إدوارد (Prince Edward) ابن هنري السادس (Henry VI)، وألف له كتاب (De laudibus legum Angliae) «بالعربية: الشريعة الإنجليزية السنية»، وهو كتابٌ في القانون الإنجليزي العام وتدريس القانون في نُزل المَحَكَمَة. أمَّا الإنساني الذي فاق أقرانه

(١) بصرف النظر عن التوفيق في استعمال الاصطلاح، فإن مقدسي يعني أن المساجد ذات الخانات لم يكن لمؤسسيها سيطرة عليها، وذلك على عكس المدارس التي كان لمؤسسيها السيطرة عليها، وكان له أن يورث ذريته من بعده تلك السيطرة. (المترجم)

من حربي نزل المحكمة شهرة، فكان اشير (مدرس) انه من مور (More) - كاتب هنري الثامن (Henry VIII) ومشيرة هانوا مترسلا، ومؤلف مكتبة. وعُدَّ أبًا للنثر الإنجليزي. وكان كلاهما من رجب القانون إنسانيين، نحرجه في نزل محكمة لمكول (Lincoln's Inn)، وفي الشبب الإسلامي، نحرجه عدد من الأدوة في مدارس العقه، كما سبق أن أوضحنا في الأبواب التسعة من هذ الكتب

تاسعاً: أوجه الشبه في التأهيل القانوني

كان منهج المناظرة المدرسي الذي طوّره لعقه الإسلامي في لقرون ثلاث والزابع والخامس الهجرية/ التاسع والعاشر والحادي عشر الميلادية، والذي نُزس في كليات الفقه، ثم في بولوبيا استهلاً بالقرن الثاني عشر، هو أيضاً المنهج المتبع في نزل المحكمة. استخدم كلا النظامين طريقتي التدريس المطوّرتين في الإسلام، أي: القراءة (lectio)، والمناظرة (disputatio)، التي استخدمت في بولوبيا وباريس وأكسفورد وأماكن أخرى، والتي سُميت في نزل المحكمة بـ «القرارات» (readings) والمناظرة (moots). كان إدخال هذه الأساليب في تدريس القانون [والفقه] في كلا النظامين بمنزلة إضفاء للطابع التخصصي على تدريس القانون.

عاشرًا: وجه الشبه بين اصطلاحَي التلميذ والفقير

وجه الشبه هذا جديرٌ بالملاحظة حقًا؛ ذلك أنه انطوى على استعمال شاذ لمصطلح «التلميذ» (Apprentice) في النظام لقانوني الإنجليزي في القرون الوسطى. فقد حار مؤرخو القانون حول معناه. ورأى بعضهم في هذه المفردة كلمة تبقت من نظام الثقابة، ولا شك أن أصحاب هذا الرأي قد استقوا رأيهم هذا بسبب الترتيب الثلاثي للمعلم (Master)، والعامل الماهر (Journeyman)، والتلميذ (Apprentice). بيد أن اصطلاح «التلميذ» لم ينطبق على أدنى طبقة من الطلاب فحسب، بل انطبق أيضًا على المتخصصين في القانون من الرُتب العليا، وكذلك على المتخصصين في القانون من جميع الرُتب على نحو فضفاض. ويمكن العثور على تفسير لتلك الظاهرة، عند مقارنتها بالمسار الموازي في السياق الإسلامي، من خلال الأصول اللغوية للكلمة في الفرنسية القديمة، والألينية القروسطية.

١٠ / اشتق كلمة التلمذ (Apprentice) من كلمة (Apprentice) الفرنسية القديمة، وهي تشو، يذو، من الفعل (Apprendre) ومعناه «أن يعلم»، وهو بدوره مشتق من الكلمة اللاتينية (Apprehendere) وتعني «أن يسطر»، أو «أن يتولى». وبحسب تلك الكلمة يصيحه محمله (Apprentice) في اللغات الرومانسية، محنطة بمعنى محاي منقل في «السطر» أو «الاسنلاء»، ولكن مع العقل والفهم «العلم». وبما حد احدث معنى «أن يدرس»، أن يعلم، قارن (Apprentice) الفرنسية مع (Apprentice) الإنجليزية. ومن ثم، لم يكن التلمذ محوّد شخص يتعلم، بل كان أيضا شخصا يدرس، وعلى هذا النحو اطلق المصطلح على جميع مستويات المعرفة في شخص القانون.

ولكن هل يؤسعا أن نجد مكانا في الغرب المسيحي استعمل فيه هذا المصطلح في التخصص في القانون بهذه الكيفية؟ إن الشخص الوحيد الذي يؤسعا العثور عليه، وبهذه الكيفية هو في العالم الإسلامي، حيث استعمل مصطلح «الفقه». اشتق هذا المصطلح من الفقه الذي يعني لغة: محض الفهم والتبوير والإدراك واستعمل مصطلح «الفقه» فنيا في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي لتعيين علم الفقه، والشريعة، على التقيض من علم الحديث. ففي الحديث، كان الشاعل الرئيس حفظ الأحاديث النبوية ونقلها، أما الدراية فكانت أولوية ثانوية بالنسبة للراوي^(١). وانطق مصطلح «الفقه» فنيا على مدرّس الفقه والعق. بيد أنه استعمل أيضا لتعيين طالب الدراسات العليا، وكذلك الطالب الجامعي. وفي صيغة الجمع «الفقهاء» التي أحالت إلى شيوخ الفقه على تفاوت مستوياتهم ومراتبهم، أي تماما كما أضحي لاحقا مصطلح (Apprentice) «تلميذ» في دراسة القانون الإنجليزي. وأحسب أن السير جون فورتيسك هو القائل: «إن القانوني يُفني عمره ولم يزل دارسا للقانون»^(٢). وهكذا أيضا قال أبو حامد الإسفراييني: «لما تفقها متنا»^(٣).

(١) يطبق هذا القول على المحدثين لا على علماء الحديث بطبيعة الحال. (المترجم)

الفصل الرابع التدريس: الأمالي والديكتامينا



/ ذكر كريستلر ثلاثة تقاليد بوصفها إرغاصات للثروة الإنسانية في النهضة [٣١٨] الإيطالية؛ أولها، وهي أهمها أيضاً: الديكتامين في إيطاليا، أو أدب الديكتامين (*ars dictaminis*) [أدب الأمالي]. درس مؤرخو القرون الوسطى هذا الأدب منذ القرن التاسع عشر، وكثيراً ما تساءلوا عن أصوله وإرغاصاته وتطوره، وعن انتشاره في جميع أنحاء الغرب المسيحي، وعن رؤاه الممثلين له ومصنفاتهم. ويرجع تاريخ هذه الدراسات إلى منتصف القرن التاسع عشر، أي قبيل ظهور كتاب يعقوب بوركهارت المسمى حضارة عصر النهضة في إيطاليا (*The Civilization of the Renaissance in Italy*). وقد ربط أولئك المؤرخون الحركة الإنسانية في عصر النهضة الإيطالية لاحقاً بأدب الديكتامين [الأمالي] في القرون الوسطى. وتميزت الدراسات العلمية التي تناولت أدب الأمالي بالجدل، ولا سيما فيما يتعلق بمسألة الأصول، وما برحت تشغل بال المؤرخين. وثمة أسئلة أخرى، من قبيل: معنى المصطلح، ومحتويات هذا الفن، وهي موضوعات لم تزل قيد المناقشة.

وقد جذبت طبيعة الموضوع انتباه العلماء المحدثين المتخصصين في القرون الوسطى، وكذلك العلماء المختصين بدراسة عصر النهضة الإيطالية (*Italian Renaissance*). ويبدو أن هؤلاء العلماء مشطوا المصادر اللاتينية بعناية فائقة وعلى نحو شامل، حتى إن الدراسات الحديثة عالجت الموضوع بمناهج جديدة، وليس من خلال مصادر جديدة فحسب. من بين هذه الدراسات -على سبيل المثال- دراسة وليام د. بات (*William D. Patt*)^(٩٣) فيما يتعلق بالأصول، وهناك دراسات

أخرى احتوت على تفسيرات جديدة، أو أكثر تطوراً، اسسدا إلى الأئس الضلة التي وضعها كريستلر^(١)

وربب كان من المفيد النظر في المصادر العرسة العائده إلى العرون الوسطى، والتي بطن أن لديها ما تقدمه لنا، فيما يتعلق بتوضيح «اهة» من الأمالي، وفيما يتعلق بأصوله، ونسمياته ومحتوياته، وذلك نظراً لأن هذه هي إشكالياتنا الحالية

كانت العربية الفصحى أمثال هذا «القرن». واعتقد أن المسار الموازي لها في القرون الوسطى، أي اللاتينية في العرب، قد حافظ على التسمية العربية الأصلية، كما احتفظ كذلك بالمحتويات الرئيسة لذلك القرن. إن كان هذا صحيحاً، فستغدو المصادر العربية القروسطية إضافة قيمة للمصادر اللاتينية القروسطية، وأكثر جدارة بوضعها في الاعتبار؛ ذاك أن أصول «أدب الديكتامين» لم تزل غامضة^(٢). دعونا أولاً نستعرض بإيجاز ما سبق أن قيل عن الإشكاليات التي ذكرناها للتو فيما يتعلق بأدب الديكتامين.

/ أولاً: الأصل والمعنى والمحتوى

[٣١٩]

(١) فيلهلم فاتينباخ

صرّح فيلهلم فاتينباخ (Wilhelm Wattenbach) في عام ١٨٥٥ بأن التعبير المناسب لمعنى الترسل كان (*dictare*). وقد اشتقت هذه الكلمة من الفعل (*to dicare*) بمعنى أن يُملَى، وبما أن القدماء كانوا يُملون كتاباتهم غالباً، فقد استعمل المصطلح مجازاً بمعنى أن يُؤلف (*to compose*). واستشهد فاتينباخ بروايات للمؤلفين القدامى، حيث كان المصطلح يعني الإملاء (*dictation*)، ولكن مع إحياء بمعنى التأليف (*to compose*) يحوم في الخلفية. وأضاف فيلهلم أن الدليل -الذي قطع الشك باليقين- يستقى من مستهل القرن الثاني عشر الميلادي، في سيرة أودالريتش الكولوني (Udalrich of Chuny)، حيث ثمة رواية عن صبي اختلى بنفسه^(٣)

(١) أي: لم يكن معه شخص آخر يُملَى عليه ما تجود به قريحته، وهذا يعني أن اصطلاح «الإملاء» كان يُستعمل بمعنى التأليف ارتجالاً، وليس محض الإملاء، وليس عن طريق كتابة المودات ثم تبويضها. (المترجم)

في حرفه، وانقطع عن الناس ليدرب ذمه على فن الإملاء (prova di scuola)

"...in exercitavi scribere et in arte dictandi ingenium suum
exercebat" (١٥٩١)

أي: «اعتلى بنفسه فن حرفه، ودرب نفسه على مهارات الإملاء.
المعاداة».

ومضى فأنينباخ قدماً إلى القول: إن كلمة (dictare) استعملت أحياناً في المصنفات المنظومة والمشورة، ولكنها تعلقت بكثابة النثر بصفة عامة، وكثيراً ما استعملت وصفاً للترسل خاصة^(٩٧). ولسنا محيطين علمياً بالمعلمين الذين درّسوا هذا الأدب قبل نهاية القرن الحادي عشر الميلادي^(٩٨).

وأوضحت الذر سات التي أجريت بعد فأنينباخ عمومًا أن الديكتامين لم يكن يعني الإملاء، بل هو التأليف والتصنيف، وشذّدت على الترسل بوصفه موضوعاً رئيساً في أدب الديكتامين.

٢) لودفيج روكنجر

استشهد لودفيج روكنجر (Ludwig Rockinger) بالبيرك امونت كاسينوي (Aiberic of Monte Cassino) - في كتابه عن المترسلين (Epistolographers) وكتاب المتنون والنماذج الهادية (formularies) من القرن الحادي عشر إلى الرابع عشر الميلاديين - بوصفه أول رائد لهذا الأدب^(٩٩). وقد توفي البيرك في أواخر القرن الحادي عشر، أو في مستهل القرن الثاني عشر الميلادي^(١٠٠)، بيد أنه عاش حياته بأكملها، أو معظمها في القرن الحادي عشر الميلادي. وتعدّ أعماله في جملة المصنفات المعروفة في أدب الديكتامين [الألماني]، والتي وزّدت في عناوينها صيغة من صيغ المصطلح، مثل: (Liber dictaminum [الألماني]، والتي وزّدت في عناوينها صيغة من صيغ المصطلح، مثل: (Liber dictaminum et salutatorum, Breviarium de dictamine, Dictaminum radit)^(١٠١).

(١) البيرك امونت كاسينوي (ت ١٠٨٨ م): أخذ كر دلة الكنيسة الكاثوليكية، ويُعتقد أنه وُلد بمنطقة تريير (Trier) في ألمانيا حالياً، وكان بندكتياً، ومتحمّزاً للبابا جريجوري السابع (Gregory VII) وحلف عدداً من المصنفات في اللاهوت وسير القديسين. (المترجم)

ويجوز أن هذه المصنفات اشتملت إلى حدٍ كبير على النحو والحطانة
والشعر والوثائق الرسمية القانونية

وعدد آخر من روكمر من تاور أنبورك الموت كامبوي وهو جو البولوني (Hugo
of Perleberg) في كتاب الفصل الرابع من كتابه، عالج المؤلف مصنفات الديكتامين
وصفه توريانيس (Toriann)، وهو كتابه المسقى (Ars dictandi aurelianensis)،
المؤرخ عام ١٨٠٠ م تقريباً، والذي بدأ بتعريف الفن وبيان مختلف أنواعه:

"Quia nobis est propositum tractare de arte dictaminum primum
videndum est quid sit dictamen

«سواء كانت يتناول من الديكتامين [الأملي]، رأينا أنه يسعى أولاً أن
صرف أذهاننا إلى ماهية الديكتامين»

ثم انتقل المؤلف إلى تعريف هذا الفن قائلاً

"Dictamen sic diffinitur dictamen est literalis edicti veritate
sermonum egregia sententiarum colonibus adornata."

فيعرف الديكتامين على النحو التالي: هو تعبير أدبي بكلمات منققة،
وتسبب جزلة، ولغة فصحة.

إنهم مضى المؤلف بعد ذلك إلى القول: إن هناك أنواعاً متعددة من الديكتامين،
إلا أنه سيقتصر على تناول نوع واحد منها فحسب، ألا وهو الترسل دون غيره.

"dictaminis autem plures sunt species dictamen aliud est metricum
aliud prosaicum. de metrico nihil ad presens. prosaici vero plures sunt
species: oratio, rethorica, epistola. et etiam pretermisimus alius de
epistola agamus."

«ثمة أنواع عديدة من الديكتامين: فإما أحياناً شعرٌ منظومٌ موزونٌ،
وأحياناً نثرٌ. واعلم أنني لن أتطرق للشعر هنا قطعاً. واعلم يقيناً أن هناك
أنواعاً عديدة من الديكتامين النثري، منها: النثر المحلى بحلية البلاغة،
والخطب، والرسائل. يد أننا ستقتصر على الترسل (epistolary) من جملة
هذه الأنواع فحسب، ولن نكثر لغيره هنا»^(١٠٢).

وعلى هذا النحو فإن الديكتامس يكون من الشعر، فضلاً عن أنواع عدده من المنشور

ثم مضى المؤلف بعد ذلك في تحديد الديكتامس الرُّسلي الذي نعطي الأجر، الحمسة من الرسالة، وهي التَّحْيَة (Salutatio)، الافتتاح (Exordium)، الأحبار (Narratio)، الالتماس (Petitio)، الختام (Conclusio)، ثم صرف عاينه لشرح التَّحْيَة (Salutatio) خاصة^{١٠٣}

بدو لنا أنَّ الدِّراسات التي تناولت أدب الديكتامين، ولا سيما بعد تلك الدراسات التي أحرها علماء مثل تشارلز هومير هاسكينز (Charles Homer Haskins)^{١٠٤}، ولويس جون بايتو (Louis John Pachtow)^{١٠٥} عَصَتْ الطَّرَفَ إلى حدٍّ ما عن حقيقة أنَّ الديكتامينا (dictamina) تناولت العديد من الموضوعات الأخرى، التي شكَّلت الشعر، غروضياً كان أو إيقاعياً على حدٍّ سواء، وكذلك في الشر، وليس الترسل محسوب. وهكذا نجد أن صاحب رسالة (Ritones dictandi)، المنسوبة إلى أليبرك -بيد أننا نعرف الآن أنها ليست له، بل دُوِّنت بعد وفاته- يجيب على تساؤل حول ماهية الديكتامين (Quid sit dictamen)، على النحو التالي:

"Dictaminum autem alia sunt metrica, alia rithmica, alia prosaica."

وأُمْلِيتْ غَيْرَهَا؛ بَعْضُهُ شِعْرًا غَرُوضِيًّا، وَبَعْضُهُ شِعْرًا إِيْقَاعِيًّا، وَبَعْضُهُ نَثْرًا^(١٠٦)

إِلَّا أَنَّ الدِّراسات ركَّزت على كتابة الرسائل نَثْرًا فحسب، من بين أنواع الديكتامين بصفة عامة، ونَحَتْ غَيْرَهُ جَانِبًا، إِلَى حَدٍّ إِهْمَالِهِ عَمَلِيًّا.

(٣) شارل ثورو

كَتَبَ شارل ثورو (Charles Thurot)، بعد سنوات قليلة من ظهور دراسة روكينجر، نَعْرِفُ أدب الديكتامين قائلًا: إِنَّ «المرءَ يَفْقَهُ من هذا التَّعبير مفهومه الأكثر شمولًا، أي ما نَسَمِيهِ فنَّ التَّأْلِيفِ والتَّصْنِيفِ، فنَّ البلاغة» ثُمَّ اسْتَطَرَّدَ قَائِلًا: «لا يعالج أدب الديكتامين فنًّا واحدًا فقط، اللهمَّ إِلَّا التَّرْسُلَ وكتابة بعض الوثائق الرسمية»^(١٠٧). ثُمَّ أَرَدَفَ ثورو قَائِلًا:

«في بولونيا، كما هي الحال في غيرها من البلدان التي اعتمدت على إيطاليا ثقافياً، نخصص كل شيء للقانون وعادت د. اسه القسوس مرسطة بالبلاغة خاصة، ومن صياغة الوصايا والترسل، والتي منعت أدب الأمالي (Ars dictandi) (de tamulis Ars) والذي درسه الحوثلون»^(١)

ثم قال، في حاشية له:

«إن جميع مصنفات النحوي (Doctor grammaticae) بونكومبانو (Boncompagni) في بولونيا، تصنف من جملة أدب الأمالي (Ars dictandi)»^(٢)

والحظ هنا تلك الحقول المعنوية [التي جسدتها مصنفات بونكومبانو]، وهي، القانون، والبلاغة، وفن الترسل، وفن كتابة الوثائق، والنحو.

[٣٢١] / ٤) لويس ج. بايتو

أكد بايتو (Louis j. Paetow) على سرعة الاندثار التي اتسم بها أدب الديكتامين، فقال ما نصّه:

«بالكاد ترسخ هذا الأدب في مستهل القرن الثالث عشر الميلادي^(٣)، . . . وانتهى عملياً قبيل دخول عام ١٢٥٠ م . . . وهكذا سرعان ما نشأ، وسرعان ما درست آثاره، فلم تُنح له الفرصة للثبات قط . . . ولوهلة طغى الديكتامين على حقليّن من حقول الثعالييم الثلاثة (Trivium) تطوّرا في ظلّه، أعني: النحو والبلاغة. لكن المصادر التاريخية لا تكشف عن مجموعة محدّدة ومنظّمة من الأساتذة والطلّاب الذين كرسوا وقتهم كاملاً لأدب الديكتامين وهكذا شكّل الديكتامين فناً جامعاً متميّزاً بالمعنى القروسطي للمصطلح . . . وخلال مسيرته القصيرة، لا يبدو أنّ القدماء ميّزوا بين أدب الديكتامين وبين الاشتغال بالنحو والخطابة بالجملة»^(٤).

الحظ هنا ذلك الارتباط بين أدب الديكتامين والنحو والبلاغة.

(١) كذا في الأصل الإنكليزي، والصواب: «نهايات القرن الحادي عشر الميلادي». وهو يوافق القرن الخامس الهجري، فإن كان حديثه عن فزوة اردهار هذا الفن فالأصوب منه قوله: «مستهل القرن الثاني عشر الميلادي»، وهو يكافئ القرن السادس الهجري. (المترجم)

وكما ذكرنا من قبل، رأى كريستلر إرهابات النزعة الإنسانية في:

(١) الديكتامين القروسطي في إيطاليا.

(٢) النحو الفرنسي.

(٣) التعليم البيزنطي (وهذا العنصر الأخير، يُلحظ استهلاكاً بالقرن الخامس عشر الميلادي)^(١).

وأشار كريستلر إلى أنَّ الإنسانيين (Humanists) حلُّوا محلَّ المُملين (Dictatores). وأنَّ الإنسيين زاولوا الأنشطة نفسها التي زاولها المُملون أنفسهم، وكمن الفرق بين كلا الفريقين في أنَّ الإنسيين اعتمدوا في كتاباتهم على نماذج هادية من الأدبيات الكلاسيكية القديمة^(١١).

٥) فرانز-جوزيف شميل وهانز مارتن شيلر

وفقاً لما ذهب إليه شميل (Franz-Josef Schmale)، كان أول رائد ممثِّل لـ أدب الديكتامين هو أدالبرت السامري (Adalbert of Samaria)، وهو مصنف كتاب (Precepta dictaminum)؛ الذي أُلِّف في الفترة الواقعة بين عامي (١١١١-١١١٥ م). ويعتقد شميل أنَّ أدالبرت هو منشئ الفن؛ لأنَّ كتابه (Praecepta dictaminum) تناول المهمة العملية للفن، وليس دراسة الأسس النظرية للترسل. وعلى النقيض من ألبيرك، عالج أدالبرت الترسل على نحو مستقلٍّ عن النحو والخطابة^(١٢). ولم يحظ طرح شميل بإجماع الباحثين، فلم يزل عامة الدارسين يعدُّون ألبيرك أول رائد معروف لهذا الفن، وأول ممثِّل له.

وفي مقالته المسماة (Ars dictaminis) «بالعربية: أدب الديكتامينات»، التي تناولت المصطلح، وموضوعات الفن وحقوقه، وتاريخه، وأهميته المقدرة في التاريخ، عرض شيلر (H. M. Schaller) وجهة النظر نفسها، فقد عدَّ أدالبرت مؤسساً

(١) أي في القرن التاسع الهجري، بعد أن تمكَّن العثمانيون من فتح القسطنطينية، فهاجر الرُّوم البيزنطيون -ذوو لثقافة اليونانية- من الأناضول وشرقي أوروبا زواجات ووحداناً إلى غرب أوروبا. (الترجم)

لأدب الديكتاميين، وعُدَّ أليك الموت كاسوي، محلاً لتقليد أقدم من الخطابة، أكثر رعايةً بالتظهير^(١١٣).

٦) وليام د. بات

أشار بات (William D. Patt) ابتداءً إلى أن دراسة لترسُّل في القرون الوسطى، ومجموعات الرسائل لم تتقدَّم كثيرًا، بعد مراحل بداية التساؤل^(١١٤). والحقُّ أنه مدَّ طرْحَ فائِنباخ هذا الموضوع في عام ١٨٥٥ للمرة الأولى، لم تُحرر الدراسات التالية [٣٢٢] إلَّا تقدُّمًا ضئيلاً نسبيًا فيما يتعلَّق / بتفسير ظاهرة أدب الديكتاميين (أدب الأمايلي)

اقترح وليام بات منهجًا جديدًا؛ فبدلًا من التساؤل «عُفْن وضع أدب الديكتاميين، وإين كان ذلك؟ يجب أن يسأل المرء نفسه: من أي نوع تمجَّر هذا الأدب، وكيف تفرَّح؟»^(١١٥). والخطأ أنه، عند دارسي هذا الفن، فإنَّ أدب الديكتاميين كان هو الترسل أساسًا. ولكن الأمر لم يكن كذلك عند وليام بات الذي لم يتجاهل «العنصر النحوي البارز فيه»، وذلك على الرغم من أنَّه أبدى دهشته من «إدراج الكثير من النحو» في هذا الفن^(١١٦).

كان الاتجاه الجديد الذي دَفَع وليام بات من خلاله إلى التحقيق في ظاهرة الديكتاميين تجاوزًا ملموسًا للأسئلة السابقة المتعلقة بطبيعة هذا الفن. وإن اختلفت أنا في النتائج التي توصَّلت إليها، عن تلك النتائج التي حلَّص إليها وليام بات؛ فمردُّ ذلك لأنني أرى مصادر أخرى وعملية أخرى، ليس إلَّا.

إذًا فقائمة محتريات أدب الديكتاميين، استنادًا إلى الدراسات المذكورة آنفًا، هي الحقول التالية: النحر، والشعر بشقيه الإيقاعي والمروضي، والبلاغة والخطابة، وفنُّ كتابة الوثائق القانونية الرسمية، والمبادئ الأولية للقانون. أما العلاقة بين محتويات أدب الديكتاميين وحقول الدراسات الإنسانية، فهي واضحة جليَّة.

ثانيًا: ملحوظات على الدراسات السابقة

بعد الاطلاع على نتائج الدراسات المذكورة آنفًا - فضلًا عن غيرها - والتي

تأليف أدب الديكتامين، يحصل المرء إلى نقطتين رئيسيتين

(١) إن هذا المصطلح لا يعني «فن الإملاء» (Art of dictation)، بل «فن التأليف» (Art of composition) «التصنيف»

(٢) إن لهذا الفن علاقة وطيدة بفن الترسل خاصة

وهناك البطلان مترابطتان، فقد أملت الرسائل صد أقدم العصور. ومن ثم فإنه من الحائز أن يأتي الإملاء ليعني التأليف والتصنيف. من هذا مدعى بدهنه في حد ذاته، فعندما يُملى المرء، يكون في الحقيقة قد قد كتب أدب الديكتامين، ثم سبق أن رأينا، أصحى معيًّا بفن الترسل (Epistolary) أو تأليف الرسائل (Epistolary composition) تحديدًا، وذلك على الرغم من أن المتن استعير في حد ذاته. الأدب على أنه يتألف أيضًا من حقول أخرى وقد أورد إرنست روبرت كورتس (Ernst Robert Curtius) هذه الحقيقة بقوله

«بطريقًا، فإن أدب الديكتامين صمَّ الشئ وأشعر على حد سواء، وعادة ما تبدأ كتب الأماي (Artes dictandi) بهذا التعريف، حتى عندما تقتصر في تناولها على كتابة الرسائل نثرًا، دون غيرها»^(١١٧٧)

تلك هي الحقيقة المثيرة للدهشة حقًا. فم - إذا - أصرت تلك المتن بصورًا على مفهوم الإملاء، وفي ثلاث صيغ مختلفة صيغت من المصطلح صوغًا الإملاء (ars dictaminis)، أدب الإملاء (ars dictandi)، وأدب الأماي (dictamen)، في إشارتها إلى هذا الأدب؟ ولم لم تُسمَّ هذا الفن - ببساطة - أدب التأليف والتصنيف (ars compositionis) ابتداءً، أو - على نحو أفضل من ذلك - أدب الترسل (ars epistolary) وإذا استُخدمت هذه العناوين بالفعل في وقت ما، فمن الواضح أنهم لم تُسح لها الفرصة كي تتجذّر. على صعيد آخر، كان مفهوم الإملاء متجذرًا بعمق في الغرب لمدة قرن ونصف، أو قرنين؛ حتى أننا نجد بين أعمال بييرو ديلا فينا عملاً بعنوان (Ars dictaminis) «بالعربية: فن الديكتامين». وبحلول منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، وفقًا لبايتو، عفا أدب الديكتامين، واستُعيض عنه بـ أدب كتابة الوثائق (Ars Notaria) في بولونيا. وعلى هذا التحويل أنه من هذا التاريخ فصاعدًا،

اكتسب كل حقول من الحقول المختلفة التي صنفها أدب الديكتامين اسمًا محددًا، فصلًا عن تسمية مرأوليه. وبدلًا من الاسم الجامع العملي (*dictatur*)، استعملت أسماء آخر أصبحت أكثر تحديدًا، مثل: كاتب العدل (*Notarius*)، / المنحصر في [٣٢٢] أدب كتابة الوثائق القانونية الرسمية (*ars notaria*)، والشاعر للشعر، والخطيب للخطابة. إن مصنفات «اشاعرا» و«الخطيب» كما أوضح كريستلر - كانت تلك التي عُرف بها الإنسانيون قبل صوغ مصطلح «إنساني»^(١١٨)، واستبعد مفهوم الإملاء من مصطلحات الإنسانيين. وأخذت حقول الأمالي التأسيسية، التي دأبت تعريفات فنون الأمالي (*dictandi Artes*) على ذكرها، تسميات محددة علمًا عليها.

ثالثًا: أصل مصطلحات الإملاء

عندما بدأ ظهور الديكتامينات (*Dictaminis*) [الأمالي] للمرة الأولى، نحو عام ١١٠٠م، كان مصطلح «الإملاء» - في رأي - مستعارًا من ثقافة الإسلام الكلاسيكي، حيث انطوى بالفعل على معنى الإملاء حرفيًا، وليس التأليف، ولكن في الوقت نفسه، نادى التأليف - في أرفع التقاليد الأدبية - بالإملاء ارتجالًا. ووجد أدب الأمالي في الإسلام الكلاسيكي طريقه إلى الغرب، ضمن ما سماه شارلز هومير هاسكينز «تدفق التعليم الجديد» (*the influx of new learning*) من الإسلام إلى أوروبا العربية عبر إيطاليا و صقلية وإسبانيا والأندلس. وكانت التقنية الإسلامية أو حقول الأمالي أحد العناصر التي جاءت بوصفها جزءًا لا يتجزأ من هذا التعليم الجديد. وإنني لأرى أن أصول أدب الديكتامين وجدت في فنون الأدب في العربية الفصحى. وهنا نلاحظ ما يلي:

(١) عُدَّ الإملاء منهجًا لا غنى عنه لاكتساب المعارف، نظرًا لطبيعة اللغة العربية.

(٢) استعمل مصطلح «الإملاء» (أمالي - *Dictamina*)، في صيغة الجمع، عنوانًا للمصنفات التي اشتملت على تلك الأنواع التي نجدُها في التعريفات الواردة في مصنفات أدب الأمالي أوروبيًا. وكانت تتألف من منهج يعينه من الفنون في الأدب العربي الكلاسيكي. ويستدعي هذا

المنهج العربي إلى الذهن المنهَج اللاتيني لـ الدراسات الإنسانية - الذي ظهر لاحقاً - على النحو الموصوف في دراسات بول أوسكار كريستلر.

أخفقت المصادر اللاتينية التي بين أيدينا في إلقاء الضوء على أصول أدب الديكتامين. ولم يكن ثمَّ بدُّ من تسويغ تعيين الفنِّ أو الأدب (Discipline) نفيه، كما هو موضح في الدراسات المذكورة أعلاه. وظلَّت العلاقة بين محتويات الفنِّ نظرياً والمحتويات الفعلية له في المتنون أمراً محيراً إلى حدِّ ما. وإلى حين العثور على مصادر لاتينية أخرى، فإنني سأحاول الإجابة عن سؤالَي وليم بات من خلال النظر في تجربة الأدب العربي الكلاسيكي. كان تساؤل بات: من أي نبع تفجَّر هذا الأدب، وكيف تفجَّر؟

ينبغي أن يكون راضحاً منذ البداية أنَّ المصادر العربية تؤكِّد على أطروحة كريستلر فيما يتعلق بـ الدراسات الإنسانية، وأنشطة الإنسانيين، وإنتاجهم الأدبي. لقد شهدت الدراسات الأدبية بدايتها في النحو واللغة ابتداءً من القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، وقد نشأت تلبية لحاجات علماء العلوم الدينية، واستهدفت الحفاظ على العربية الفصحى - لغة الكتاب والسنة - وصيانتها من اللحن، وكذلك تلبية للحاجات المدنية لدواوين الدولة.

دعونا الآن نلقي نظرة سريعة على التجربة الإسلامية لنرى الدور الذي لعبته «الأمالي» فيها.

[٢٢٤]

/ رابعاً: دور الإملاء في العربية الفصحى

لعب الإملاء دوراً ذا أهمية أساسية في التعليم الإسلامي. فقد تعلَّم الصبي الكتابة، في الوقت نفسه مع تعلُّمه القراءة ضربةً لأرب. لكن من بين هذين النشاطين المتكاملين، يبدو أنَّ لكتابة كانت أكثر أهمية، وذلك إنَّ حكَّما المسمَّيات التي انطبقت على المدارس الابتدائية ولمتوسطة في الإسلام: أعني «المكتب» و«الكتاب». وهذه المسمَّيات - كما رأينا في الباب الثاني آنفاً^(١) - اشتقت من الجذر

(١) انظر الباب الثاني، ص ١٨٩. (المترجم)

«ك.ت.ب» الذي يحشد مفهوم الكتابة، ويحذر أن نتعلم الضي كعبة الكتابة، دن
 يؤسسه أن يشرع في الإملاء، وهي طريقته الرئيسة لاكتساب المعارف باللع العربية
 تطلبت خصائص اللغة العربية الإملاء، لا محدد الكتابة عن طريق مسح الكلمة
 المكتوبة بالفعل. وتطلبت اللغة سماع الكلمة من فم راوية ثقة، لا محذر ولينها
 مكتوبة؛ إذ تكون الكلمة المكتوبة صامتة متى كتبت بالأحرف الساكنة محسب
 وينفخ المكلم الروح في الأحرف الساكنة الحاملة، ويُعيد حيائها من حلال لفظها
 بصوت جهير. وقد استعملت النقاط للتمييز بين حروف الكلمة المكتوبة، لكن
 النقاط وحدها ليست كافية؛ إذ ينبغي أيضًا ضبط أحرف الكلمة بالشكل وفي حين
 نُقِطت الأحرف في النص المكتوب، فإن علامات الضبط بالشكل لم تكن كذلك؛ إذ
 يمكن أن يتشج عن المجموعة نفسها من الأحرف الساكنة المنقوطة، إلا أنها عارية
 من الحركات وعلامات الضبط بالشكل، عدد من الكلمات. وعلى سبيل لمثال فإن
 الكلمات أو -الجُمل التالية^(١) - مأخوذة من الجذر «ك.ت.ب»:

(أ) كُتِب.

(ب) كُتِب.

(ج) كُتِبَ (ب).

(د) كُتِب.

وعلى هذا النحو كان يؤسح المرء أن يعرف الكلمة العربية الفصيحة -على نحو
 لا لبس فيه- متى سمعها ملفوظة على نحو صحيح فحسب، ثم يكتبها على نحو
 صحيح، منقوطة ومضبوطة بالشكل. وهذا ما نصح السمعاني -في كتابه أدب الإملاء

(أ) كد في الأصل الإنجليزي، وكما ترى ليس ثم حُمَل، بل هي مفردات مشتقة من الجذر الثلاثي
 «ك.ت.ب». (المترجم)

(ب) كذ. رسمها مقدسي بالحروف اللاتينية «KTB». وليست ثم كلمة عربية تلفظ على هذا النحو إلا
 أن تكون كلمة «كُتِب» في وضع يقتضي التَّصَبُّ. لكن من الواضح أن مقدسي يُريد الفعل الماضي
 «كُتِبَ» كما أثبتنا أعلاه؛ لأنه أثبت أمانته ترجمته «he wrote». (المترجم)

والاستملاء الطالب بعله. وذكر الشمعاني أن الكلمات يجب أن تكتب كما لفظها المُعَلِّمِي (dictator)، في حُر يُعَد المُسْتَمَلِي (dictant-dictator)؛ التَّلْفُظ بالكلمات (لأولئك الذين يحلِّسون بمعبدة عن المُعَلِّمِي)، وكان ينبغي على الطالب بقط الأحرف وضبطها بالشَّكْل وفقًا لما سمع^(١١١).

ضُبَّط القِراء بالشَّكْل مند وقت مَكْر، واستمرَّ منسكولاً -محطوطاً كان أو مطبوعاً- على مرِّ القرون حتى يوم النَّاس هذا. لكنَّ الفَرَّان ظلَّ استثناء. ولم ترل اللغة العربية تُكَب على السَّليفة دون حركات الضُّبُّط بالشَّكْل، بل حتى إن حرص الكاتب على رسمها، فإنَّه -لسبب أو لآخر- قد يَحِيد عن منهجه في إثباتها وغالبًا ما تُشكِّل الحروف في الشَّعر وفي المعاحم اللُّغوية وكان الإملاء أيضًا المنهج الأساسي في تعلُّم الحديث الثُّبوي، وكذلك في أي حقل من حقول المعرفة، حيث لم يكس ثمَّ بُدَّ من إثبات المفردات اللُّغوية على نحو صحيح وموثوق. وتقع فنون الأدب وغيرها ضمن هذه الفئة. وقد سوَّغ الشمعاني في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي في مقطع آخر من / كتابه - المنهج الذي وصفه للطالب: [٣٢٥]

«وأصحُّ هذه الأنواع أن يُعَلِّمَ عليك، وتكتبه من لفظه؛ لأنَّك إذا قرأت عليه رُبَّمَا تَعْمَل، أو لا يَسْمَع. وإن قرأ عليك فرمَّا تشغِل بشيء عن سَماعه ... سَمِعْتَ إِسْحاقَ بن عيسى بن الطُّنَّاع (ت ٢١٤هـ/ ٨٢٩م) يقول: لا أُعَدُّ القراءة شيئًا بعد ما رأيت مالكا يُقرأ عليه وهو يَنْعِسُ»^(١١٢).

كان الإملاء، هو المنهج المُتَّبَع في تدوين العربية على نحو صحيح عند سماعها من أفواه رُواة ثقات، والتي كانت تُعَلِّم من الحفظ، في أرفع الثَّقَالِيد الأدبية. لقد أُمِلِّي كبار الأدباء دائمًا من حفظهم. وكان يُعْتَقَد أن هذه الممارسة هي الدَّلِيل على التَّمَكُّن الكامل من كلام العرب القدماء، شعراً ونثراً، ونُقِل ذلك الكلام من جيل إلى جيل في شكله الموثوق والصَّحيح. وحُفِظَت النُّماذج -نثراً وشعراً- بعد تدوينها من خلال الإملاء، على النحو الذي كُتِبَ به. وقد ساعد هذا على بلورة شكلها الصَّحيح في الذاكرة. وقد أخذت الكتابات النُّموذجية -نثراً وشعراً- من الأدب، ولم تعن كلمة «الأدب» -في معناها الأصيل- الأعراف المَرعِيَّة فحسب، بل المعرفة بأخبار

الغرب قبل للإسلام أيضاً، والتي سمي الحفظ عليها واستحداًفها بوصفها سادج يُحسدَى مثلاًها هي الكتابة المددعة للبرء، ولما وفر الغرب أسلافهم، بعلوا المعرفة انهي نلقوها عنهم بأعلى درجات الاحترام، وحفظوها كما حفظوا الكتاب ولشبهه ومن بر هذه الكُتب المقدسة، كان القراء ولم يرل مثال البلاغة المحتدى. وعدد البلاغة دليلاً ملموساً على أن الغراء وحى من الله، وأنه كلام الله المعجر الذي تصوق بلاغته مكة الإنسان أن يأتي بمثلها. كان القرآن من ثم أول هدف للحفظ ولم يكتف بعض الأدباء بتقليده، بل حاولوا موارته، كما هي الحال -على سبيل المثال- في المحاولات التي رُوي أن الشاعرين المشهورين: المتشي (ت ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م) والشاعر المولع به [أبو الملاء] المعري (ت ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م)، أقدما عليها.

درُس المعلم-الذي أظهر الكفية- إملاء من الحفظ. وكان الحفظ مهماً للأدب الإنساني، كما كان مهماً بالقدر نفسه للفقهاء في لمدرسية. وكما كان التعليق^(٣٢٦)، أعني: تدوين الملاحظات وكتابة التقرير عند طُلاب الفقه، منهجاً لعلم الفقه في المدرسية، فكذلك كان الإملاء، منهجاً للأدب الإنساني، وليس لعلم الحديث فحسب. ولم يكن ثم عنى عن الحفظ للأديب؛ لأنه ساعد أيضاً على تكوين سُمعة طيبة للخطبة ارتجالاً، والجواب الحاضر على البديهة، وهي ملكات اشتد الحلفاء والأمراء في طلب أصحابها. وكان الأدب، والإملاء، والحفظ، والاستدعاء الذهني الفوري، والارتجال، وسرعة البديهة، جانباً من الحُمولة الثقافية لأولئك الذين طمَحوا إلى الالتحاق بحياة البلاط. / وتطلع الفُصحاء والكُتّاب -من بينهم- إلى الوصول إلى ذروة السُلطة والحُظوة، وحنى الفوائد المترتبة عليها.

خامساً: الأمالي بوصفها نوعاً من أنواع التصنيف في الأدب

ربما كان مصطلح «الإملاء» قد وُضع بمعنى التّأليف، كما ذكر المؤرخون. لم يكن مثل هذا الأمر مفاجئاً في إطار ثقافة ما، ناهيك عن أثر عملية الاستعارة، ثم الغرس من ثقافة ما إلى ثقافة أخرى. لقد تحوّل مصطلح «الإملاء» في اللغة العربية، مع الحفاظ على معناه الأساسي من صيغة المفرد «إملاء»، إلى مصطلح فني في صيغة الجمع «أمالي» عنواناً للمصنّفات التي تضمّنت محتوياتها الأدب وفنونه، وثمّ

عددٌ وافٍ من الدراسات المستفاد والمكتسب كنهه من خلال الإملاء. وقد حملت هذه المصنفات عنوان «الأمالي» كما لوحظ ذلك في اللاتينية لاحقاً على الجمع الذي استمر صاه انقاء واصطُبت عاوين احتوت على صبع متعينة من مصطلح الإملاء^(١)، بما في ذلك صبعة الجمع أمال (Dutamina) (قارن عنوان مصنف بيرو ديلا ليا الذي حمل العنوان نفسه) وألفت الموضوعات المذكورة فيها برنامج الدراسات اللاتينية المسماة بالدراسات الإنسانية (Studii humanitatis).

نشأت مصنفات الأمالي ثمرة لدراسات الأدب وعلم الحديث. ومن المعروف أن هذه المصنفات قد وُضعت في وقت مبكر من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، على عرار تلك الأمالي التي أملاها اللغوي الغزالي (١٤٤-٢٠٧هـ/٧٦١-٨٢٢م)، وعالم الحديث عبد الرزاق [الصنماني] (١٢٦-٢١١هـ/٧٤٤-٨٢٧م)، وهذا مثال آخر على هذين التخصصين اللذين تدفقا من الشيع نفسه^(٢).

وقد استعملت تسميات آخر غلماً على الأمالي، منها على سبيل المثال. المجالس، وهو عنوان اعتراه إصبار لغوي وأصله «مجالس الأمالي»، أو بمعنى آخر جلسات الإملاء. وكذلك: الأخبار، والثوادر، وهي الروايات المتعلقة بالنحو واللغة وأيام العرب والروايات التاريخية والرسائل والخطب ومقتطفات الأشعار. باختصار: تلك المصنفات التي دخلت تحت لواء النوع الأدبي الذي نعرفه بالقطوف (Florilegia) وهي متجبات أدبية أو مختارات، تضمنت مجموعات مختارة من الشعر الجاهلي، والقرآن، والأحاديث النبوية، وكذلك من الأمثال والأقوال المأثورة والجحكم، توضيحاً لمشكلات النحو أو اللغة، ولا سيما الغريب من الألفاظ في الكتاب والسنة... وما أشبه.

قد نذكر كتاب الأمالي للقالبي (وهو من أهل القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي) الذي هاجر إلى الأندلس قادماً من المشرق، بوصفه مثالاً مشهوراً من بين عدة أمثلة أخرى. وُلد القالبي في منطقة ديار بكر (في الأناضول، بتركيا حالياً) في عام

(١) الإيماءة هنا إلى وصف تقدم للشيوطي حول العلاقة بين علوم الحديث وعلوم اللغة. انظر ص ٢٧٠.

(المترجم)

(٢٨٠ / ٨٩٣ م)، وأرجل إلى العرق، الأدب، ٨٠٨٥٠، الوصول عام (٣٠٣ / ٩١٥ م)، وبعد ذلك بعامين قصد بغداد ودرس على أيدي كبار علماء عصره، من أمثال أبي ذؤيد، وابن الأباري، وبطلونة، وابن السراج، إلخ. والاحتمال الأصغر، وابن دؤيبويه، وابن محاهد. وبعد أكثر من عشرين من ابن من بهم دراسته، فعاد بغداد قاصداً فُرصة، في حين عام (٣٣١ / ٩٤٢ م)، واستقر هناك حتى وافاه أجله في عام (٣٥٦ / ٩٦٧ م) وفي فُرطه أمدى أعلى آماليه، التي ترجمت من مقدمته لها، تلك الأسطر التالية

«إني شأ رأيت العلم أمس بصاعه، أينت أن طله أفضل نجارة /
فاعترت للزواية، ولرمت العلماء للذراية ثم أعمت نفسي في جمعه،
وشملت ذهبي بحفظه؛ حتى حوت حظيره، وأحررت ربيعته، ورويت
جليله، وعرفت دقيقه، وعقلت شاردته، ورويت نادره، وعمت غامضه،
فأملت هذا الكتاب من حفظي في الأحبة نقرطبة، وفي المسجد الجامع
ب الزهراء المباركة، وأودعته فوفاً من الأخبار، وضروفاً من الأشعار وأنواعاً
من الأمثال، وغرائب من اللغات. على أني لم أدكر فيه باباً في اللغة إلا
أشبعته، ولا ضرباً من الشعر إلا اخترته، ولا فناً من المخر إلا انتخلته، ولا
نوعاً من المعاني والمثل إلا ستجدته، ثم لم أخله من غريب القراء،
وحديث الرسول ﷺ» (١٣٣).

أنهى المؤلف هذه المقدمة، التي وضعها نثراً مسجوعاً كما هو معتاد، بإشارته إلى أنه أهدى كتابه إلى [الخليفة] الأموي صاحب الأندلس، والذي يُعتقد أنه الحكم [الثاني المستنصر] (خلافته: ٣٥٠ - ٣٦٦ هـ / ٩٦١ - ٩٧٦ م) الذي اشتهر في التاريخ بوصفه الراعي الأندلسي الكبير للعلم. وقد اشتملت محتويات الأمايلي للقالي على مجموعة من الموضوعات المعروفة باسم الدراسات الإنسانية^(١).

(١) هذه الجملة إما مبتسرة، أو اعتوزها حلقاً ما، ولا تخلو من أن مقدسي أراد فنون الأدب (*Studia adabiyah*) في السياق الإسلامي. أو أنه أراد أن يقول: الدراسات الإنسانية (*Studia humanitatis*) ولكن في السياق الأوروبي، والاقتراح الأول أرجح عندي. (المترجم).

سادساً: مرحلتان من النزعة الإنسانية في الغرب المسيحي

إد. كان أدب الديكتاميين، على حدٍ معسر ولسام بات، انطوّر تفاهي بشاً من عهده تمييز تدريجه طويله حروب من حلال الكُف مع الحاحات "نفاضة"، فقد استحدث هذا الطوّر بالعمل في طيل الإسلام. منصفنا اسمه القطوف الأدبية (florilegal character) في الرسائل المملاة^(١) في شكلها العربي الأصل من الأمالي (Du tumina) وبدلاً من عملية التمييز التدريجي، كان أدب الأمالي قد طهر بالفعل في العالم الإسلامي، وروع نفا، حتى طهر في الغرب، في نهايات القرن الحادي عشر الميلادي^(٢)

إن أضفنا المنظور الذي نوفره تجربة العرب المسلمين، فيؤسنا أن يرى أن بعض العناصر من الأدب العربي الكلاسيكي قد استوعبها الغرب اللاتيني على مرحلتين:

(١) مرحلة أدب الأمالي القروسطية.

(٢) مرحلة الدراسات الإنسانية (studia humanitatis) من عصر النهضة الإنسانية (Renaissance humanism).

ولم تعد هذه المرحلة الثانية؛ أن تكون استمراراً للمرحلة الأولى، مع إضافة عنصر جديد: ألا وهو اللاتينية الكلاسيكية.

سابعاً: اللاتينية الكلاسيكية بإزاء اللاتينية القروسطية واللهجات

استشعر الإنسانيون في عصر النهضة الإيطالية الحاجة إلى التخلي عن اللاتينية القروسطية، وكذلك اللهجة العامية برمتها، لصالح اللغة اللاتينية الكلاسيكية، لغة الكتاب القدامي، ولا سيما شيشرون. لقد كانت غايتهم هي اكتساب / البلاغة [٣٢٨] ولتحقيق تلك الغاية استشعروا الحاجة إلى تقليد النماذج الكلاسيكية. ولم تكن اللاتينية القروسطية هي الرّاحة المناسبة عندهم لبلوغ هذه الغاية، فلم يكن هناك

(١) يكافئ القرن الخامس الهجري، وهو عصر الحروب الصليبية. (المترجم)

شيء كتب بهذه اللغة عدوه أُمودخا سنجو المحاكاة بوصفه قطعة من البلاغة كان الإيطاليون على اتصال دائم بالثقافة الأدبية العربية الكلاسيكية قبل هذه طويلاً من اتصالهم بثقافة العرسيين. وكان الأدب الإسلامي قوة حنة فاعلة في صقلية، ولا سيما منذ عهد روجر الثاني (Roger II) وحفيده فريدريك الثاني (Frederick II).

أما في السياق الإسلامي، فقد أدرك الأدباء الأساسيون ما تنصف به لغتهم العربية المصيصة، لغة القرآن والشعراء والخطباء العرب في الجاهلية، وأنها أعني العربية هي الزاحلة الوحيدة الفادرة على ارتفاع أسمى ذرى البلاغة. ويدل على أن الإنسان الأوائل في عصر النهضة قد شعروا بالحاجة إلى ثقلٍ موارث، أعني الحاجة إلى لغة كلاسيكية على القدر نفسه من الجلالة، تمكن صاحبها من القدر نفسه من البلاغة. ومن الواضح أن اللاتينية الكلاسيكية عُدَّت الاستجابة المناسبة الوحيدة التي توافرت بها السمات نفسها التي تباغت بها العربية. فقد أخفق أولئك الأدباء اللاتين في استعمال العربية الفصحى نفسها، والتي كانت قد صاغت في لاندس بعض النجاح على ما يبدو. وتفسر مثل هذه الحاجة تلك الظاهرة لميزة للإنسانية في عصر النهضة الإيطالية، أعني: التخلي عن اللاتينية القروسطية، وتبني اللاتينية لكلاسيكية، وهي اللغة الميتة والبعيدة الجذور، والتي كان من قبيل المؤسف أن تظل البلاغة العالية التي حققها شيسرون، أو سالوست (Sallust) أو سينيكا (Seneca) في التعبير بها، بعيداً عن متناول أيديهم.

بامتناء هذا الموقف فيما يتعلق باللغة الكلاسيكية، يمكن دفع «أقبح التزعة الإنسانية» إلى الوراء لنصف قرن آخر على الأقل، وجعله يبدأ ببيرو بدلاً من أن يبدأ أصلاً في أصاب البلاغة في اللاتينية القروسطية. ولهذا السبب، لم يكن مؤهلاً ليعد «إنسانياً» على الرغم من أنه امتلك جميع المؤهلات الضرورية الأخرى، إلى حد كبير.

أعمل الباحثون بيرو بدلاً من أن يبدأوا إرهابات التزعة الإنسانية من لدن بترارك الذي كان موقفه العدائي تجاه الرُّشدين اللاتين (Latin Averroists) ^(١) والعرب معروفاً للقاصي والداني؛ فهو الذي وجَّه اللوم لدانتي؛ لأنه لم يضع كتابه الكوميديا

(١) مدرسة فلسفية أوروبية قروسطية، استلهمت أعمال الفيلسوف الأندلسي المسلم ابن رشد. (المترجم)

الإلهية (*Commedia Divina*) باللاتينية الكلاسيكية. بيد أنه يبدو أن دانتى لم يكن يُشاركه الموقف نفسه من التحيز ضد العرب على النحو الذي أبداه تترارك ما كان دانتى مهتئاً بالاستعارة الثقافية، لا سيما إن كنا نصدد تحكيم المصادر العرصة الإسلامية التي يُعتقد أنه أجاد منها لإنجازه الاستثنائي في الكوميديا الإلهية، الذي لم يسبق له مثيل في العرب المسيحي ولم يستشعر دانتى الحاجة إلى اللاتينية الكلاسيكية في غمار سعيه لتحقيق البلاغة، فقد كانت العاقبة عنده قادرة تماماً على الوفاء بذلك الغرض.

اعتمد إنسانثو عصر النهضة النعمة اللاتينية الكلاسيكية، وأهملوا اللغة العاقية الوليدة، كما تجاهلوا رسالة دانتى التي وضعها في البلاغة العاقية (*De vulgari eloquentia*) بالكثيئة. ونافع فيها دانتى عن اللغة العاقية، وقدم مثلاً عملياً لما يمكن أن يحرز فيها من البلاغة بإسهاب عندما وصع الكوميديا الإلهية بلهجة فلورنسا الإيطالية. ويبدو لنا أن الإنسانيتين رأوا أنهم لا يستطيعون مجازاة اللغة العربية انفسحي إلا من خلال لغة كلاسيكية أخرى، لغة روما القديمة والمجيدة، وهي لغة لم تكن لغتهم الأم، ومن ثمّ وقّعوا بذلك فريسةً للانشغال المحموم نفسه بالفزع من اللحن، / والهلع من الزكاسة، وهي المخاوف نفسها التي سيطرت على الأدب (٣٢٩) الكلاسيكي عند الأدباء [في السياق الإسلامي]. ذلك الهلع الذي نشأه الأدباء [في السياق الإسلامي] للوقاية من اللحن، كان يُقابل أيضاً ذلك الهلع الذي استحدثه إنسانثو عصر النهضة ممّا أسموه (*Vitia orationis*)، أي اللحن.

ثامناً: قنوات الاتصال بين العالم الإسلامي والغرب المسيحي

كان لدى قنوات الاتصال بين الإسلام والغرب المسيحي وقتٍ طويلٍ لتتطور في صقلية وشمال إيطاليا وجنوبها وفي الأندلس. غزا العرب صقلية قرابة قرن من الزمان؛ بدأ الفتح منذ عام (٢١٢هـ / ٨٢٧م)، وتمّ عام (٣٠٥هـ / ٩١٧م). ولنحو قرن ونصف القرن، ظلّت صقلية دولة مسلمة في أوروبا في القرون الوسطى. وأضحّت دولة منظّمة، في عصر بني كُلب، في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. فلمّا غزاها النورمان، في النصف الثاني من القرن

الخماس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، أبقوا على الأعراف الإدارية للإدارة الإسلامية السابقة، والتي كانت بلغت من التقدم شأواً عظيماً. وكان لدى الأعراف الإدارية لأصحاب الدواوين المسلمين الوقت الكافي للانتشار في جميع أنحاء صقلية وإيطاليا، بل غير بها الثورمان إلى أجزاء أخرى من أوروبا، ولا سيما إنجلترا وفرنسا. وتجدر الإشارة إلى أن المراسلات في دواوين الثورمان كانت تكتب بلغات ثلاث: العربية واليونانية والأيتينية. وقد عمل الكتاب بهذه اللغات الثلاث -وهم إستانيون محترقون- جنباً إلى جنب.

تصنّف أصحاب الدواوين في مدارسهم الخاصّة^(١) -لتدريس كتاب المستقبل من جميع المراتب وتدريبهم. وكانت الدواوين الملكية والأميرية هي المهد الطبيعي للإنسانية، حيث اشتدّ الطلب على المواهب الأدبية للإنسانيتين. وتعرّزت الدراسات الأدبية الإنسانية على نحو أساسي -ولا أقول حصرياً- في هذه الدواوين، من خلال التدريب في أثناء العمل. وأنجزت متطلبات التعليم الأساسي على نحو رئيس في المدارس الابتدائية والمتوسطة، أعني: المكتب والكتاب. ومن هنا، كان يؤسّس الطلاب مواصلة تركيز جهودهم الزامية لاكتساب الجزالة في الخطاب، وتحقيق مستويات عالية من البلاغة، تلك الجودة التي حظيت بتقدير كبير في ديوان المكاتبات. وقد حصل الطلاب هذا التدريب المتقدم مع المعلمين الخصوصيين، أو في مدارس الديوان، أو في المدرسة في أثناء دراسة الفقه. وفي كليات الماجد ذات الخانات ومدارس الفقه، التي كان هدفها الرئيس تخريج الفقهاء، بعد أن درّسهم الأدب وفنونه، وأرشدت فقهاءها إلى فن كتابة الشروط (علم الشروط، أو علم الوثائق)^(١١٥).

في ضوء تجربة فنون الأدب العربية الإسلامية، ونوع المصنّفات التي سُجّلت فيها هذه الدراسات وحُفظت، ولا سيما الأمالي من بينها، وما جرى مجراها (على سبيل المثال: المجالس، والأخبار، والنوادر)، يتضح أنّ فنون الأدب [في السياق الإسلامي] كانت إرهابات أوليّة، أو نماذج أساسية تُحتذى لـ الدراسات الإنسانية

(١) رأى مفندي في الدواوين مؤسسات لتعليم حرفة الأدب وتخريج الأدباء والكتاب. (المترجم)

[في السياق الأوروبي] وللإنسائيين من عصر النهضة الإيطالية. وينبغي ألا يفهم هذا الزاوي على أنه مناقض -بأي وجه من الوجوه- لما عرضه كريستلر على النحو التالي:

/ وفي رأيي: ثمة تقاليد قروسطية ثلاثة أسهمت في نشأة عصر النهضة الإنسانية: أدب الديكتامين الإيطالي القروسطي؛ دراسة النحو والشعر وأعمال المؤلفين الرومان الكلاسيكيين حيث عُرِست في مدارس فرنسا القروسطية غرباً؛ دراسة اللغة اليونانية الكلاسيكية والأدب والفلسفة كما كان الأمر يجري في الدولة البيزنطية^(١٢٦).

ينتمي المكوّنان الأوّل والثاني -من هذه الإرهاصات الثلاث- إلى المرحلة الأولى من التزعة الإنسانية. أمّا المكوّن اليوناني فلا يُحتسب في هذه العملية حتى القرن الرابع عشر الميلادي، ولم يُصبح ظاهرة واضحة المعالم حتى القرن الخامس عشر الميلادي^(١٢٧).

تشكّل الأنموذج الأصيل -وفق اعتقادي- من فنون الأدب العربية الكلاسيكية. ومن خلال مصنّفات الأمالي، كانت هذه الدراسات بمنزلة نموذج لـ الديكتامينا اللاتينية، في أواخر القرن الحادي عشر أو أوائل القرن الثاني عشر الميلاديين. وكما ذكرنا آنفاً، لم يكن فنّ الديكتامين المبكر هو مجرد فنّ تأليف الرسائل. لقد لعب إنسانيو عصر النهضة الإيطالية -كما أوضح كريستلر ذلك- أدواراً مماثلة لأدور المُمِلين، من أمثال: كولوتشيو سالتواتي، الذي لعب دوراً مشابهاً للدور الذي اضطلع به بييرو ديلا فينا. ولَمَّا كان المُمِلون والإنسائيون يسعون لمثل عليا تُحتذى لمنظورهم ومشورهم، اختاروا مؤلّفي نماذج كتبوا بلُغة تنتمي إليهم بطبيعة الحال، ومن ثمّ وقّع اختيارهم على مؤلّفي اللاتينية الكلاسيكية، وليس أولئك الذين كتبوا باللغة العربية الفصحى.

تاسعاً: شكوى ألقارو ودلائلها

على صعيد آخر، وفي وقت أكثر تقدّماً في الأندلس، كانت العربية الفصحى قد أثارت إعجاب الشباب المسيحي في إسبانيا، حتى إنهم تعلّموها وأفادوا منها لفترة

من الزميس ومن الواضح أنهم كانوا يتطلعون إلى التفوق على العرب أنفسهم، كما
يُتضح من الفقرة التالية التي سوفُها من (*Indiculus Luminum*) «العربية الرسالة
الوجيرة في البلاغة العالية» لـ ألفارو المسعرب (*Mozarab Alvaro*)

«إخواني المسيحيون مولعون بأشعار العرب، فصصهم وبته فرون على
أعمال العلماء والفلاسفة المسلمين، ليس لدحضها، بل ليقوموا لسانهم
ويكتسوا أسلوباً عربياً صحيحاً وحرلاً. وإنك لن تجد اليوم رجلاً من سواد
الناس يستطيع أن يقرأ الشروح اللاتينية للكتاب المقدس؟ فمن ذا الذي
يدرس الأماجيل وسير الأنبياء ورسائل الرُّسل؟ واحترناه! لا يعلم الشباب
المسيحي من ذوي المنكات ولا يعرف أدنا أولغة سوى العربية. فهم يقرءون
الكتب العربية ويدرسونها بشغف، ويُقبلون على جمع مكنبات كاملة منها،
على الرغم من الكلفة الكبيرة، ويتفنون في كل مكان بمدح علوم العرب

هنا ذكرت الكتب المسيحية أمامهم، استنحوا بها وقالوا إن مثل تلك
المصنوعات لا تستحق عناء مطالعتها. وأأسفاه! نسي المسيحيون لغتهم الأم،
وبالكاد تعثر على واحد من كل ألف منهم بمقدوره كتابة رسالة إلى صديق
له باللاتينية! بيد أنه متى تعلّق الأمر بالكتابة بالعربية، فما أكثر أولئك الذين
بمقدورهم التعبير عن أنفسهم بتلك اللغة بفصاحة وبيان، بل ونظم أشعار
أكثر بهاء ورونقا، تبرز تلك التي ينظمها العرب أنفسهم! وزناً وقافية!»^(١٣٨)

[٣٣١] / الحظ هنا النقاط التالية:

(١) كانت كتابة الرُّسائل في الأندلس - من وحي الأدب العربي - تقليداً انهمك
الشباب المسيحي في أتباعه حتى الشُّحاع في منتصف القرن الثالث
الهجري/ التاسع الميلادي.

(٢) انكبّ الشباب المسيحي على دراسة العربية، على حساب دراستهم لغة
اللاتينية.

(٣) اعترأ أولئك الشباب بمعرفتهم بالأدب العربي القديم، وأهملوا أدبهم
اللاتيني القروسطي.

(٤) ندرت أولئك من كتب على كنه (مساند العربية الفصحى، ص ١٠٠).
الكتاب لغت الأندلس، بعدوه في سنة في مشاهدهم (١١٠٠) هـ.
بل وماستهم والتفوق عليهم

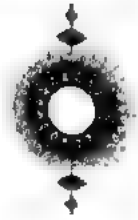
(٥) بما كان الفارو بشكم من هذه الظاهر، فربما به حال من قد مع من
التعصب للمسيحية، معرت نفسه بالاعتقاد بأن «الكتاب الفصحى من
دوي الملكات»، استطاعوا تحيد تلك المواهب ضد العرب أنفسهم.
بل والتفوق عليهم في لغتهم العربية!

لاستعرب - في صوء هذه الظاهرة التي حدثت في الأندلس في القرون الثالث
الهجري / التاسع الميلادي - أن تظهر كتابة الرسائل بوصفها موضوعاً لمتون
الديكتامينا (*Dictamina manuals*) في إيطاليا في القرنين الخامس والسادس
الهجريين / الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، فقد نظمت معظم الدوائر
الحكومية الأوروبية القروسطية (*Chanceries*) خلال تلك الحقبة، وكانت الحاجة
ماسة للكتّاب المؤهلين من جميع المراتب لتوظيفهم ثمة^(١).

(١) رُفِعت هذه الحاشية في الأصل الإنجليزي خطأً بـ (١٢٤)، والضوابط: (١٢٩) (المترجم).

الفصل الخامس

التعليم: الدراسات الإنسانية



[٣٣٢]

١ / الدراسات الإنسانية، والدراسات الأدبية

وُجِدت جميع الحقول الخمسة لـ الدراسات الإنسانية [في السياق الأوروبي] في فنون الأدب [في السياق العربي]:

| <i>Studia humanitatis</i> | فنون الأدب العربي |
|---------------------------|-------------------|
| grammar | النحو |
| rhetoric | الخطابة |
| poetry | الشعر |
| history | الأخبار – التاريخ |
| moral philosophy | فلسفة الأخلاق |

وانطبقت الخطابة (Rhetoric) في عصر النهضة الإنسانية الإيطالية -تمامًا كما كان عليه أمرها في فنون الأدب [في السياق الإسلامي]- على الترسل بوصفه فن كتابة الرسائل، وعلى الخطابة بوصفها فن صياغة الخطبة:

| <i>Studia humanitatis</i> | فنون الأدب العربي |
|---------------------------|-------------------|
| Epistolography | علم الترسل |

| | |
|----------|---------|
| Letters | الرسائل |
| Oratory | الخطبة |
| Speeches | الخطب |

٢) الدراسات الإنسانية والقانون الحرّة

انحط أن هـنيس المجموعيس من الدّراسات قد استعدت الثّعاليم الأربعة *Quadrivium* (أي الحساب والموسيقى)، فهي لتسياق الإسلامي؛ استست الثّعبه الأربعة إلى ذلك القسم المعروف بـ «العلوم الذّحيلة»، والتي استعدت نعاماً من فنون الأدب. وطوّرت حقول الدّراسة هي الثّعاليم الثلاثة (*Trivium*) (وهي: النحو، والمنطق - الجدّل، والخطّابة) جزئياً من خلال العدوسية، وجزئياً من خلال النّزعة الإنسانيّة، فقدسات الجدّل جزءاً من لمنهج الدّراسي للفقّه في الإسلام، وكذلك كان لقانون والألاهوت في العرب المسيحي. ييما غدا النحو والخطّابة (أي البلاغة الثّعلبية) ^(١) جزءاً من فنون الأدب في لتسياق الإسلامي، ولاحقاً فرعاً من فروع الدّراسات الإنسانيّة في لتسياق الأوروبي.

أولاً: النحو واللغة

نصّ شارل ثورو على أنّ الثّحاة في إيطاليا درّسوا فنّ الديكتامين [الأمالي] - وهو خطّابة تطبيقيّة - من أجل كتابة الرّسائل ووضع الوثائق الرّسمية، حيث صُنّفت جميع

(١) صبح حاممي ثرومطي اشتعل عني. (١) علم الثّجوم أو علم الهيّة، وبلّعة انقدما. علم الأسطورنومية

(٢) ليهمة، وبلّعة انقدما. اخو مصرية (٣) الموسيقى، (٤) الحساب أو العدد أو علم العدد والحساب

(المترجم)

(ب) أيّ نعمة انقدما بالمتون الهادية، تميزّ لها عن الخطّابة من حيث هي موضوع فلسفي نظري يبحث ماهيّة والكيمة التي كانت تؤثر بها في الجمهور، على نمط كتاب الخطّابة لأرسطوطاليس

(المترجم)

المصنفات في القرون الوسطى - تقريباً - تحت / عنوان خلاصة والية في الديكلماتين (Summa dictaminis)، أو أدب الديكلماتين، وما كان يجري مجرى تلك التسميات، وقد صنفها مؤلفون إيطاليون أو كُتِّب من بروفانس (Provence) ^(١٢) ووجد - أعني ثورو - أنه من اللافت للنظر أن أكثر المعاجم شهرة في القرون الوسطى هي أيضاً تلك المعاجم التي جمعها الكتاب الإيطاليون ^(١٣)، وهكذا خرَّت الأرض لعروس بذور النزعة الإنسانية في عصر النهضة الإيطالية من خلال أعمال النحاة والمعجميين، تماماً كما كانت الحال مع فنون الأدب، في السياق الإسلامي.

ثانياً: الشعر والخطبة

كان الشاعر والخطيب هما الذّاعيان لقيلتيهما في شبه الجزيرة العربية في عصور ما قبل الإسلام وظلاً بحظيان بموضعيهما نفسه من التأثير والاعتبار في الإسلام. وأصبح الشعر والخطابة عنصرين أساسيين في فنون الأدب (في السياق الإسلامي). وفي هذا الصّدد، فإنه من الأهمية بمكان توضيح أنه قبل صياغة مصطلح إنساني (Humanist) في إنسانية عصر النهضة الإيطالية، عُرف الإنساني في إيطاليا باسم «الشاعر» (Poet)، أو «الخطيب» (Orator)، أو لُقّب بكلا اللّقبين معاً، تماماً على النحو الذي أشار إليه كريستلر.

فرض جميع المفكرين - تقريباً - الشعر العربي، بل وقرضه الأمثيون الذين لم يتلقوا حظاً من التعليم أيضاً، كما كانت الحال مع الخباز البصري «الخبز أُرْزِي»، في القرنين الثالث والرابع الهجريين / التاسع والعاشر الميلاديين ^(١٤). وهذا يُفسّر للمرّة تصنيف الشعر وفقاً لميادين اختصاص أصحابه؛ كما في قولهم على سبيل المثال: شعر النحاة، أو شعر العلماء، أو شعر الفقهاء.

وتميّز منهج التعليم في النزعة الإنسانية [في السياق الأوروبي] بمحاكاة الكلاسيكيات وتقنيدها، وحفظ الموادّ وضمّجها، ثمّ اجتراحها، تماماً على النحو الذي صوّر به دو بيللي (Du Bellay) كيفية إثراء الرّومان لغتهم، مما جعلها تُعادل

(١) انظر ما تقدّم، ص ٣٢٢ - ٣٢٣. (المترجم)

اللغة اليونانية. «قلدوا أصح المؤنّس اليونان لنا، فخابوا بأنهم هم، والنهوض
نناجهم، وبعد أن هضموه جيّداً، حوّلوه إلى لحم ودم». وكما ورد في مقولة لامونين
نقضي بأن ما استذكره لم يعد ملكاً لصاحبه، بل أصبح حالاً له، وأنه إذا لم يسه
هضم الطعام جيّداً، فسيتّم تقيؤه مرة أخرى^(١). كان مذهب المحاكاة (Imitation)
-الذي يقضي بأخذ أعمال القدماء بمادح للتقليد والمصاهاة- هو نفسه مذهب
«الزاوية» في الجاهلية -الذي تساه المسلمون لاحقاً- فقد حفظ الزاوية أشعار شاعره
ونقلها إلى الأجيال التالية. وفي غُضون هذه العمية، أصحى أولئك الزاوية أنفسهم
شعراء. فمن خلال حفظ الشعر واستنساخه، ألهم الراوية نفسه شاعرًا، وأصحى له
-بدوره- راوية يروي عنه شعره. وقد تبثت فنون الأدب في الإسلام هذا المسح في
الشعر وفي النثر الفني. وبعد الأدب، فبحن محدّه في التزعة الإنسانية الإيطالية، وفي
التزعة الإنسانية الفرنسية، وفي أجزاء آخر من الغرب المسيحي.

ثالثاً: أدب الديكامين [الأمالي] وأدب الشروط

ممّا يُستغزب أن يظهر «فنّ ما» على الساحة الثقافية مكتتباً مثل زهرة يانعة، مع
مجموعة معروفة من الحقول / المختلفة إلى حدّ كبير، ثمّ ينطوي فعلياً على محتوى
[٣٢٤] حقيقي محدود في الآن نفسه! لم يكّد يمرّ قرنٌ من الزّمان أو قرنان بعده، حتى تلقى
أدب الديكامين -المعترف به نظرياً- معالجة منهجية، طالت جميع حقوله، ولبس
كتابة الرسائل فحسب. ففي سياق الدراسات الإنسانية [أورويّا]، أولّت تلك
الدراسات النحر والشعر والخطابة ووضع الوثائق القانونية، إضافة إلى التاريخ
وفلسفة الأخلاق، اهتماماً جدياً. وفي هذه الأثناء، ذاع فنّ الأمالي -في سياق العالم
الإسلامي، في المشرق والمغرب، وصقلية والأندلس- في جميع موضوعات
الدراسات الإنسانية^(٢)، طيلة حقب الحركتين المدرسيّة والإنسانيّة، طالما كان هناك
بلاط للخلافة، أو بلاط ملكي أو أمير يبحاجة إلى الأدباء للخدمة.

(١) كذا في الأصل الإنجليزي. والصواب: فنون الأدب (Studia adabīya)، وهو الاصطلاح الذي نأب
مقدسي على استعماله إشارة إلى فنون الأدب العربي. (المترجم)

ثقمة صلة محدّدة بين حركة الأدب في السياق الإسلامي، والثروة الإنسانية في عصر النهضة الإيطالية في رأيي. وقد جرى الاتصال - كما اعتقد - في صقلية، في بلاط روجر الثاني، ولا سيما في بلاط فريديريك الثاني الذي كان بييرو ديلا فيتا شخصية بارزة فيه. وفي هذا الصدد، ربط كريستلر بين كولوتشيو سالونات، الورير الإنساني في فلورنسا، وبييرو ديلا فيتا، قاضي القضاة ومعلمي فريديريك الثاني. ولم يكن ثم فرق بين هذين الزجلين - من المنظور الأدبي - فكلاهما يجوز عدّهما «إدبيين» و«إنسانيين»^(١).

إذا عدّنا - كما في حالة الأدب العربي - أن الفن الإملاء هو بالضبط ما يعنيه هذا الاصطلاح حرفيًا، أعني الثغنية التي وجدت في فنون الأدب العربي بامتياز، وليس مجرّد فن كتابة الرسائل، ستصبح الأمور أقل إرباكًا. ولن نكون عندما مضطرين إلى تفسير ذلك التشوش الذي حدث في القرون الوسطى بين فن الديكتامين وفن كتابة الوثائق. فقد مورس كل منهما وفق نهج الأمالي، في أرفع تقاليد الفن. كما لن تكون هناك حاجة بعد الآن إلى التساؤل عن سبب إدراج كثير من الموضوعات الأخرى في أدب الديكتامين. إنها تنتمي جميعًا إلى «منهج الأمالي» وفقًا لأرفع تقاليد فنون الأدب العربي. والحق أن البلاغة والارتجال ارتباطًا وثيقًا بفن الأدب/الإنساني في كلتا الثقافتين. فعندما تُملّى رسالة ما، أو وثيقة رسمية ما، أو بعض أبيات الشعر، دون العودة إلى المسمّودات، وبطلاقة، فإن ذلك دالٌّ على الارتجال. فإن أضفت إلى ذلك اختيارًا أنيقًا للفظ، وإيجازًا يُصيب قلب الهدف من أقصر سبيل، فإن النتيجة هي بلاغة مرتجلة عالية. ليت شعري، ما الذي يطمح إليه الأديب [في السياق الإسلامي]، أو الإنساني [في السياق الأوروبي] متى بلغ هذا المرتقى؟

لعب فن كتابة الوثائق دورًا مهمًا في العلاقة بين القانون والثروة الإنسانية. فقد وُظف أساتذة فن كتابة الوثائق بوصفهم معيدين (*repetitores*)، كما كانوا مدرّسين

(١) سقط مكان الحاشية (١٣٤) في الأصل الإنجليزي سهواً. وينبغي أن يكون مكانها الضميمة هنا حيث وضعتها، وحيث أشار مقدسي صراحة إلى أنه ينقل عن كريستلر (المرجم)

بلقانون^(٣٣١). وعلى الرغم من وجود متخصصين من الشرق والغرب في أحد الحقلين، أعني القانون والأدب، فقد كان هناك عددٌ كبيرٌ من الأدباء أو الإنسانيين الذين كانوا متخصصين في كلا المجالين معاً. وقد ذكرنا عدداً منهم بالفعل من سـ الأدب في السياق الإسلامي. وفي إيطاليا، سبغودو بوكومبايو (وُلد نحو ١١٦٠م وتوفي بعد ١٢٤٠م) مثلاً جيداً^(٣٣٢).

وهناك كثيرٌ من الحواشي في مسيرة بوكومبايو (*Incompagnus*) مهياً، تستدعي [٣٣٥] إلى الدهر نظراءه الأدياء من المشرق / والمغرب في السياق الإسلامي. نادى دي بد، فإن اسمه يعني حرفياً «الرّفيق الضّالّح» ممقطع (*boon*) يعني الضّالّح، ومقطع (*companion*) يعني الرّفيق. ومن ثمّ يستدعي هذا الاسم إلى الدهر مصطلح النّديم بالعربية. كما صنّف بوكومبايو عدداً كبيراً من الرّسائل حول فنّ الديكتامين وفنّ كتابة الوثائق مانحاً إياها أسماء تستدعي الشرق إلى الدهر على المور، مثل رسالته المسماة (*Cedrus*) شجرة الأرز، و(*Oliva*) شجرة الزّيتون، و(*Murra*) شجرة المر، و(*Palma*) النّخلة.

أمّا كتابه المسمّى (*Liber de amicitia*) «بالعربية: كتاب الصّدّاقة» فله نظيرٌ أكثر حداثة من كتاب مماثل كان شيشرون قد صنّفه قديماً، ألا وهو كتاب الصّدّاقة لـ[أبي حيّان] التّوجيدي. وأمّا مصنّفه المسمّى (*Tractatus virtutum*) «بالعربية: الرّسالة المفترضة» فهو موضوعٌ مطروقٌ في رسائل الأدياء العرب^(ب). وتعدّ المجموعة التي تضمُّ أكثر من ألف رسالة في مجموعة بوكومبايو المسماة (*Rhetorica antiqua sive Boncompagnus*) «بالعربية: الخطّابة العتيقة»، والتي تكلّلت في بولونيا وبادوا^(ج)، أكثر ضروب الكتبات شيوعاً في مجموعات المترسّلين في المخطوطات العربية.

(أ) المعبودون المشركون على إعادة إلقاء الطّلاب دروسهم باللاتينية في القانون أو في الطّب في جامعات أوروبا القروسطية. (المترجم)

(ب) أطلق مقدسي يلمح إلى الرّسالة المسماة لزوم ما لا يلزم لأبي العلاء المعري، فهي تُماثل، من جهة الموضوع، عنوان «الرّسالة المفترضة». (المترجم)

(ج) يعني قرئ الكتاب غلّاً على (دوس) الأشهاد، وأليس صاحبه إكليلاً على شكل تاج من الغار (*Laurel*) (*Crown*). (المترجم)

أما مصنفه المسمى (*Libellus de malo senectutis et senii*) «بالعربية: رسالة في مثالب الشيخوخة وقُرب حلول الأجل» فهي من جُملة ضروب الأدب العربي.

إن إسهامه في فن تأليف الخطب، ولا سيّما في أدب الوعظ (*ars arengandi*)، في منته الذي وضعه في الخطابة القانونية (*judicial oratory*)، وهو المتن المسمى (*Rhetorica novissima*) «بالعربية: الخطابة الجديدة»، يستدعي إلى الأذهان الوعظ، وفن صياغة الخطب عند الفقهاء المسلمين.

ويكمن الاختلاف الرئيس بين التُّرعة الإنسانيّة في عصر النهضة الإيطالية في لقرون الوسطى والمدروسيّة، في القرون الوسطى، في أن العلامة المميّزة للمدرسي كانت جبرته في الجدل القانوني والمناظرة، في حين أن جبرة الإنساني كانت في البلاغة والارتجال. وما كان يجمعهما - في أرفع تقاليد العلوم التي اشتغلا بها - كان حافظيّهما المذهلتين والطلافة التي تمتعا بها في ممارسة التذكُّر والجواب الحاضر على البديهة. كانت الخطابة عند الإنسانيّين خطابة تطبيقية خاصّة، ولا سيّما في حقول الترشل والخطابة، وفي كتابة الرّسائل ووضع الوثائق القانونية الرّسمية والخطب على وجه التّحديد. لم تكن الخطابة عندهم من نوع الخطابة النّظرية كما هي عند الفلاسفة. وبعبارة أخرى أكثر دقّة: لم يكن الإنسانيّون فلاسفة في معالجتهم للخطابة إلى حدّ كبير. وبالمثل، كانت فلسفتهم الأخلاقية أكثر تمسّيا مع بناء الشخصية^(١).

وعلى التّقيّض من صاحبي كتاب علماء وكتّاب، لم ير بايتو أي سبب يدعو إلى الدّهشة في حقيقة أن أدب الديكتامين [الأمالي] قد نشأ في إيطاليا، ووصل إلى ذُروته تطوّره في بولونيا. والسبب في ذلك هو أنّه - أعني بايتو - ربط بين الديكتامين والقانون. واستشهد برسالة مفقودة لإيرنريوس (*Imerius*)، وعنوانها: (*Formularius tabellionum*) «بالعربية: المتون الهادية لكاتب العدل»، وضعها لكُتّاب العدل^(١٣٧). ويعدُّ بايتو ألبيرك المونت كاسينوي مؤسس فنّ الديكتامين [الأمالي]^(١٣٨). وفيما يتعلّق بالفرض من الفنّ، يقول بايتو:

(١) يذكّرنا هذا بالهدف الأخلاقي من الأدب والتأدّب في الشّياق الإسلامي. وهو اكتساب الفضائل، وأزالتها العروّة. (المترجم)

«كان الهدف [من هذه المتن] هو ناهل الرجال المماصب العدة
للدخل العالي في الكوريا الرومانية (*human curia*)، وسلاط الملوك
والأمراء وكبار رجال الدين أو في دوائر الدولة في المدن ... وكل هذه
الأمور عولجت في متن أدب الديكتامين الذي ظهر في أواخر القرن الثاني
عشر، وفي القرن الثالث عشر»^(١٢٩)

وصف بابتو محتويات مصنفات بونكومبايو، ولا سيما مصنفاته الخطابية
العتيقة، وشجرة المر، وشجرة الزيتون، وشجرة الأرز، موضحاً أن «كتاب
بونكومبايو يُظهر بوضوح شديد كيف أصبح أدب الديكتامين أكثر تحضناً سبب
تأثير القساوسة»^(١٣٠). ثم أشار إلى أن بونكومبايو قد حفّض الأقسام الخمسة في
الرسالة إلى ثلاثة (كما هي الحال في فن الترسل في الأدب العربي)، وهي / النجدة
(*salvation*)، الأخبار (*narratio*)، والالتماس (*petitio*)، مدّعياً أن هذه الأجزاء هي
الأجزاء الأساسية في متن الرسالة، أما القسمان الآخران فنانونيان^(١٣١). وقال بابتو
إن بونكومبايو انتقد العلماء الذين:

«اجتهدوا في كتابة رسائل، إلا أنهم أنفقوا فيها من الوقت والجهد
الكثير، وحاولوا تزيينها بعبارات واقتباسات رائعة أجادوها من الكتب. وعلى
الثقيض من هذا أكد بونكومبايو على الجانب العملي للفن، والقدرة على
كتابة رسالة صحيحة ارتجالاً (*extemporaneously*)، تخدم الهدف الذي
كُتبت من أجله»^(١٣٢).

وقد فضّل بابتو «جويدو فابا» (Guido Faba) على بونكومبايو وبنى اللوقوي
(Bene of Lucca)، قائلاً:

«يُعزى الفضل لجويدو فابا في منح أدب الديكتامين [الأمالي] شكلاً
محدّداً ومحدوداً، ورسم خطوطه بوضوح، حيث أصبح الفن متميّزاً في
الوقت نفسه عن النحو والخطبة من جهة، وعن فن كُتّاب العدل والقانون
من جهة أخرى»^(١٣٣).

(أ) ابلاط البابوي في الفاتيكان، والذي حكمت منه الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. (المترجم)
(ب) يعني الافتتاح (*Exordium*)، والختام (*Conclusio*). (المترجم)

كانت الخيزة الجديدة في كتب غابا هي استعماله اللغة العائبة في عدد كبير من الأسكال والقوالب، وذلك باستعمال لهجة توسكاني (Tuscan)، وتفضيلها على لهجة بولونيا. وأصبحت أعماله متوناً هادية في فن الديكتامين (الأمالي). قالت الفضية متى فورنت بأعمال بونكومبانيو^(١١١).

(١) من فن الأمالي إلى فن كتابة الوثائق

كان فن الديكتامين أخذاً في الانحلال بحلول منتصف القرن الثالث عشر الميلادي. وخلال مسيرته القصيرة، «يبدو أن الديكتامين - ظاهرياً - لم يفرق تماماً بين الاشتغال بالنحر وبين الاشتغال بالخطابة»^(١١٢). وعلى الرغم من الاقتصار إلى أساتذة عظماء بعد بونكومبانيو وجويدو غابا، لم يندثر هذا الفن تماماً. ووفقاً لبابتو «تفكك أدب الديكتامين تدريجياً، وتطوّر فن كتابة الوثائق وأصبح ملكة متميزة من غيرها من الملكات في بولونيا». ومن ثم فإن اندثار أدب الديكتامين، وفقاً لبابتو، يكون واضحاً فحسب؛ لأنه أضحى فن كتابة الوثائق، والذي كان في السابق فرعاً من فروع أدب الديكتامين. واستشهد بابتو بأسماء أعلام مثل: «راينيريوس (Raynerius) وسالاثيل (Salathiel) اللذين وضعاً مصنفات في فن كتابة الوثائق»^(١١٣). بيد أن بونكومبانيو كان قد صنّف بالفعل أعماله المسماة شجرة الزيتون - شجرة الأرز - شجرة المر، وثلاثها جميعاً في فن كتابة الوثائق، واستشهد بابتو بهذا، قائلاً: إن المؤلف رأى بأن عينيه تتغير أحوال العصر»^(١١٤).

كثيرٌ مما قيل عن الصلة بين أدب الديكتامين والفرس من جهة. وبين أدب الديكتامين وأدب الوهظ من جهة أخرى، ينطبق أيضاً على التطوير المتبادل في فنون الأدب [في السياق الإسلامي]؛ ويمكن قول الشيء نفسه عن البلاغة بوصفها المكوّن الجامع [بين الحفل] في النزعة الإنسانية^(١١٥).

(١) سبق أن عالج مقدسي البلاغة بوصفها المكوّن الجامع بين الحفل في فنون الأدب في السياق الإسلامي. انظر ما تقدم، ص ٣١١، وانظر أيضاً ص ٣٢٩ وما يليها. (المرجع)

٢) من فن الأمالي إلى الترسل الإنساني

رَبَط كريستلر بين الترسل الإنساني (Humanistic Epistolography) وفن الديكتاميين الفروسطي. وعلى الرغم من اختلاف أسلوب الكتابة، وعلى الرغم كذلك من أن مصطلح الديكتاميين في القرون الوسطى لم يعد مستعملًا في عصر النهضة، فإن الوظيفة الأدبية والسياسية للرّسالة ظلت - في الأساس - هي نفسها، ولم تزل القدرة على كتابة رسالة لاتينية صحيحة لغة، ولا تحلو من بلاغة هدفًا [٣٣٧] أسمى من التعليم المدرسي / في عصر النهضة، تمامًا كما كان أمرها عليه في القرون الوسطى^(١٤٨). واستطرد كريستلر قائلًا:

«ثم كثيرٌ من الرّسائل الإنسانية وُصِعت في فنّ الترسل، وعددٌ من مجموعات الثّحية في المخطوطات الإنسانية. وُجمعت رسائل معظم الإنسانيّين الرّواد وأعيدَ نسخُها بوصفها نماذج يُحتذى مثلُها أسلوبًا في المقام الأوّل»^(١٤٩).

كما أشر كريستلر كذلك إلى أن الرّسالة قد استُخدمت لأغراضٍ أخرى غير التّواصل الشّخصي، فخدمت أغراضًا، مثل: التّقارير الإخبارية، والبيانات السياسية الرّسمية، أو الخطابات، والرّسائل الموجزة، الموضوعية في الحقول العلمية أو الفلسفية أو غيرها من الموادّ العلمية. وصيغت كلّ هذه الكتابات في شكل رسائل^(١٥٠). ورأى كريستلر - متفقًا في هذا مع بايتو - أن إيطاليا في القرون الوسطى كانت ذات أهمية استثنائية في هذا الحقل، كما كانت كذلك في حقلي الطب والقانون، ويعود الفضل في ذلك إلى «قربها من الكوريا البابوية (Papal Curia)، وإلى صعود جمهوريات لمدينة (City republics)، وإلى الأواصر التي ربطت بين الديكتاميين [الأمالي] وازدهار دراسة القانون». وكذلك أمر بايتو بتلك العوامل نفسها^(١٥١).

أمّا فيما يتعلّق بالديكتاميين، فقد أضاف كريستلر دراسة ذات صلة، وهي أدب الوعظ، وكان الغرض منه هو «تدريس فنّ صناعة الخطب العاقّة، وبمعونة كلّ من القواعد المرعية، والمتون أنموذجية الموضوعية للمحاكاة مجددًا». وكان هذا التطوّر

الفني للبلاغة في الحقول العلمانية فريثاً على إيطاليا، وارتبط بنمط الحياة العامة في جمهوريات المدينة على نحو واضح... ومنذ القرن الثالث عشر فما تلاه، ثمة مجموعات متزايدة من نماذج الخطب وقواعد صناعة الخطبة...^(١٥٦). وكانت أكثر الأنواع التي وصفت الخطابة الإنسانية لاحقاً، هي: خطبة التأبين، وخطبة الزفاف، وخطبة السفير، والمحاضرة الافتتاحية، وخطبة التخرج. وهكذا خلص كريستلر إلى أنه «من بعض الجوانب ذات الشأن من أعمالهم، على الأقل»، كان الإنسانيون خلفاء للمعلمين القروسيين (Medieval dictators):

«لقد ورثوا [يعني: الإنسانيين] عنهم [يعني: المعلمين القروسيين] مناصب متخصصة، مثل: أصحاب الدواوين (Chancellors) والكُتبة (Secretaries)، وهي المناصب عينها التي كان يشغلها أسلافهم المعلمون (Dictatores)، كما ورثوا عنهم التورعين الأدبيين المرتبطين بهذه التخصصات، والتي ظلت ذات أهمية كبيرة من الوجهة العملية، وهما: الرسالة والخطبة»^(١٥٧).

وأشار كريستلر أيضاً إلى أنه كان هناك اختلاف في الأسلوب والبناء في رسائل أصحاب الدواوين في القرون الوسطى والإنسانيين من عصر النهضة، وتمثلت في «بلاغتهم الكلاسيكية وتحصينهم (Erudition)»، وهو يرى أن المصادر القروسطية للدراسة الإنسانية للغة اللاتينية الكلاسيكية قد جاءت من فرنسا^(١٥٨). وفي موضع آخر، قال كريستلر ما نصّه:

«لم يكن المعلمون القروسيون علماء تقليديين، ولم يستعينوا بنماذج كلاسيكية في مصنفاتهم. لقد كان الإسهام الجديد الذي أسهم به الإنسانيون يكمن في إيمانهم الراسخ بأن المرء متى أراد الكتابة البليغة والحديث المبين فإنه كان لزاماً عليه محاكاة الأقدمين»^(١٥٩).

رابعاً: البلاغة مهمة الإنساني

كانت المكوّن الجامع في الدراسات الإنسانية هو البلاغة الشديدة الأهمية، وهي حقيقة أكدها حنا جراي (Hanna Gray) وشدد عليها في مقاله المسمّى

(Renaissance Humanism The Pursuit of Eloquence) «العربية: النهضة الإنسانية»

في عصر النهضة. السعي في طلب البلاغة».

/ «أحد لراف عليا أن مهم الادعاء المتكبر للإنسان، المتمثل في سميهم حذف البلاغة. لقد كان مفهوم البلاغة واسعاً لأنها هو الزايط الذي وُحِد بين الإنسانين، بصرف النظر عن المدى الذي يلهم اختلافهم في النظرة أو تفاوتهم في الزمن»^(١٠١).

[٣٣٨]

وها هنا أحيل القراء إلى الفصل الثالث، من الباب الرابع من هذا الكتاب، الذي تناول مكانة البلاغة في الإسلام الكلاسيكي، والمكوّن الجامع في فنون الأدب^(١٠٢)

خامساً: التاريخ

(١) النقد التاريخي

لوحظ مراراً أنَّ حقبة عصر النهضة جلبت معها موقفاً نقدياً إزاء الدراسات التاريخية، تمثل في مفهوم المودة إلى المصادر الأصول (ad fontes)، ومفهوم المفارقة التاريخية (Anachronism)، والدراسة النقدية واللغوية وفلسفية للمتون^(١٠٣). وكان هذا الموقف النقدي جزءاً لا يتجزأ من التجربة الإسلامية في الكتابة التاريخية^(ب).

(٢) فن كتابة السير

تتبع ريتشارد ماك-كيون (Richard McKeon) تقليد كتابة السير في القرون الوسطى، ابتداءً من كتاب جيروم (Jerome) المسمّى (De viris illustribus) «بالعربية: سيرة الرجال النبلاء»، والذي وضعه صاحبه في عام ٣٩٢م، بوصفه نظيراً المصنّف

(١) انظر ما تقدّم، ص ٣٢٩ وما يليها. (المترجم)

(ب) دخلت هذه المفاهيم إلى فن التاريخ في الإسلام من باب علوم الحديث، وهي حقيقة أُكِّد عليها مقدسي في موضع آخر من دراساته، عندما أثنى على فؤاد سزكين؛ لأنه تعامل بحكمة بالغة عندما أدرك المصنّفات في التاريخ بعد المصنّفات في علوم الحديث مباشرة. انظر: ابن البناء الحنبلي، يوميات فقيه حنبلي من القرن الخامس الهجري، ٢٢٦. (المترجم)

سوتونيوس (Suetonius) الذي كان قد حمل العنوان نفسه وتناول حروم في كتابه (*De scriptoribus ecclesiasticis*) بالعربية «كتاب الكنيسة» الكتاب المسيحيين انديس كانوا أظهروا شعراء والمؤرخين والفلاسفة والخطباء (Rhetoricians) والنحويين (أو العلماء على حد بصره) الذين سألهم سوتونيوس وسنطروك ماك كور هذا إنه خلال سبعة قرون تعاقبت مدان وضع حبروم مصنفه، دُبل ستة كُتُبات على سر الرجال السَّلا أو كُتُبات الكنيسة، وهم حادبوس الحرسيلي (Genadius of Marseilles) (من أهل القرن الخامس الميلادي)، إيريدور الإشبيلي (Isidore of Seville) (الديفونسوس التُّبيلي (Ildefonsus of Toledo) (من أهل القرن السابع الميلادي)، وسيجيبرت الحيميلوكسي (Sigebert of Gembloux) (من أهل القرن الحادي عشر الميلادي)، وهريوس الأوتوني (Honorius of Autun) (من أهل القرن الثاني عشر الميلادي)، وهنري الجني (Henry of Ghent) (من أهل القرن الثالث عشر الميلادي) ونُشرت هذه المجموعات التسع من السير والتراجم، بما في ذلك مصنف جبروم -اللهم إلا مصنف سوتونيوس- في محلّد واحد خلال عصر النهضة، وبعده كذلك. ثمّ فضل ماك-كيون القول في تفصيلات تلك النُشرات^(١).

نُمة فجوة كبيرة في قائمة كُتب تراجم الرجال -المذكورة آنفاً- نلاحظها بين إديفونسوس وسيجيبرت، فهناك غياب كامل لكُتُبات السير والتراجم بين القرنين السابع والحادي عشر الميلاديين. أمّا في القرن الحادي عشر الميلادي، فقد تدفّقت الكُتب من الإسلام الكلاسيكي إلى الغرب المسيحي، ونفترض أنّ هذا النوع الغزير من أدب السير والتراجم -وهو مستجّ إسلامي حاصر^(٢)، مختلف عن نوع كتابة السير المسمّى سير الرجال الثَّيلاء (*De viris illustribus*) الذي ينتمي إلى المصور الرومانية

(١) قضى السير هاملتون جب (Hamilton Gibb) في مقاله المسّاة (Islamic Biographical Literature)

«بالعربية: أدب التراجم الإسلامية» أنّ كُتب التراجم كانت بمرلة إبداع أصيل يرجع كثيلاً للمجمع الإسلامي، وأنها تطورت بالتزامن مع التّصنيف في التاريخ. تفصيلاً انظر

Historians of the Middle East, ed. B. Lewis and P.M. Holt (London, 1962), 54-58, esp. 54

(المترجم)

لعنيفة - قد لعب دوراً في تطوير هذا النوع من كتابة السير في الغرب، من حيث إنه تناول جميع الشخصيات البارزة، من أهل الحكم وأهل العلم على حد سواء. وبالمثل، شهدت نهايات القرن الحادي عشر الميلادي فما تلاه، تدفقاً للمؤلفات التي قسمها مالك - كيون إلى أنواع عامة ثلاثة. ومن المرجح أنه كان للكتابة التاريخية الإسلامية دورها الذي لعبته في ظهورها:

- (١) تلك السير التي جمعت التجارب الشخصية لشخصية واحدة مهمة، اضططعت بدور محوري في الحوادث المهمة، / مثل الحروب للصليبية على سبيل المثال.
- (٢) السير التي ركزت على دَير واحد بعينه.
- (٣) تواريخ المدن^(١٠٩).

سادساً: فلسفة الأخلاق

كانت فلسفة الأخلاق هي الحقل الخامس من حقول الدراسات الإنسانية. وقد أشار كريستلر إلى أن الإنسانيين عدّوا هذا الحقل داخلياً في صلب اختصاصهم، بما في ذلك الفكر الاجتماعي والسياسي، وبعض مشكلات التعليم والدين واستشهد كريستلر - من بين أولئك الذين صنفوا الكتب والرسائل في هذه الموضوعات - بالمؤلفين التالية أمماؤهم: بترارك (Petrarch)، وساليوتاتي (Salutati)، وبيروني (Bruni)، وبوجيو (Poggio)، وفلاً (Valla)، ومانيتي (Manetti)، وألبرتي (Alberici)، وپونتانو (Pontano)^(١١٠).

سار العلم والخلق حثباً إلى جنب في أرفع تقاليد فنون الأدب [في السياق الإسلامي]، كما كانت هذه هي الحال في الدراسات الإنسانية [في السياق الأوروبي]. ولم يكن رجال القرون الوسطى من الإنسانيين والمدرسين على حد سواء - مجرد رجال فكر متأملين ومحسب، بل مثّلوا - في الأغلب الأعم - القدوة لغيرهم، أعني: رجالاً مارسوا بأنفسهم ما حثوا الناس على فعله. وفي هذا الصدد، نجد لعبارة العربية «العالم العايل» موازية للعبارة اللاتينية (d. cendi faciendique Magister) أو:

(*loquandi faciendique humanista*)^(١٦١)، وهو مفهوم مطابق للمصطلح العربي، بل ترجمة حرفية دقيقة له. فتجد لفظه «العالم» قد تُرجمت إلى (*Magister*) وكذلك إلى الإنساني (*Humanista*).

وثمة عبارة مثالية عبّر بها أحد العلماء في أدب الديكتامين [الأمالى] من معاصري دانتى بقوله: «إن العلم (*scientia litteralis*) الذي لا يتحلّى صاحبه (*litteratus homo*) بمكارم الأخلاق؛ لا يعول عليه»^(١٦٢). وكثيراً ما تمّ تناول الفضائل والوُذائل والأهواء في فنون الأدب [في السياق الإسلامي]، كما في الدراسات الإنسانية [في السياق الأوروبي]. وبالمثل، فقد وُضعت المصنّفات، سواء في فنون الأدب [في السياق الإسلامي] أو في النزعة الإنسانية [في السياق الأوروبي] التي تناولت واجبات الأمير، أو القاضي، أو أصحاب مهن بعينها، وواجبات نساء والحياة الزوجية^(١٦٣). بحيث سيغدو إنشاء قوائم للموضوعات المتوازية على كلا الجانبين أمراً يسيراً على الباحث في هذا الصدد. ويمكن أيضاً أن تنطبق مقولة لكريستلر حول فلسفة الأخلاق في النزعة الإنسانية - في سياقها الأوروبي - على الأدب في السياق الإسلامي، فقد قال كريستلر: «إنّ معظم الرُسائل والحوارات الفلسفية للإنسانيين لم تعدّ كونها مساحات أخلاقية في جوهرها»^(١٦٤).

وفي الإسلام؛ ينبغي التمييز بين الفلاسفة (الذين كانوا أيضاً أدباء، وبين الأدباء الذين صنفوا - دون أن يكونوا من الفلاسفة - رسائل ملؤها الفكر الأخلاقي. لقد قيل: إنّ الأحاديث النبوية إجمالاً «تشكّل متناً للأخلاق في الإسلام، حيث إنّ الأداء الصحيح للعبادات، والفهم الصحيح للعقيدة عنصران لم يفصلا قط عن الحياة الأخلاقية»^(١٦٥).

بدأ الأدب بابن المقفّع - اذي أدخل الفكر الهندي في الإسلام من خلال ترجمته لأساطير «بيدبا» في كتابه كَليلة ودمنة، كما أدخل الفكر الأخلاقي الفارسي في مصنّفه المسمّى الأدب الكبير، ومصنّفه الأدب الصغير. وهكذا كان دخول الفكر الهندي والفارسي في الإسلام سابقاً على الفكر اليوناني في حقن/ الأخلاق والفلسفة [١٦٦] الأخلاقية. وسرعان ما جرى تكيف هذا التقليد الأدبي الأجنبي ليتوافق مع المعايير

الإسلامية، على يد ابن قُتيبة (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩ م)، في عمله المسنن هبون الأخبار:

«وسمعا أن نصف هذا المصنف بأنه أول من شامِل للأخلاق في الإسلام، عمد صاحبه إلى مرج ما جاء في القرآن والحديث من أخلاق، بمعنياتها في الجاهلية، وعند الفرس على نحو ملحوظ وحَدَّد -من خلال استبعاد العناصر التي لم يكن بالإمكان التوفيق بينها وبين ما جاء في القرآن والحديث- العناصر المكوِّنة للأخلاق عند أهل الشُّة والجماعة في حالتها المُسابقة عني الفلسفة، وعلى التصوُّف ووَحَّدَها عمليًّا. وكانت أنواع الأدب ذات الصلة هي «مرايا الأمراء»^(١)، والحكمة الشعبية في هيئة أمثال وحكم»^(٢).

أولى ابن قُتيبة -في ثناء تصنيفه لمصادر الأدب- أهمية مسبقة للأخلاق قبل علم اللغة، ولأدب النفس («أي إكساب المرء نفسه الصفات الحميدة، والخصال الطيبة للعقل أو الرُّوح»^(٣)) قبل أدب اللسان؛ لأنه -أعني ابن قُتيبة- كان يُعنى بإصلاح أخلاق المرء قبل إصلاح لسانه^(٤).

وجَدت فلسفة الأخلاق طريقها إلى الأدب من خلال الأدب مسكويه. ثم من الأدب إلى التقليد الديني الإسلامي من خلال الفقيه العالم الغزالي الذي تأثر بمسكويه. ولم يكن من قبيل الممكن تصوُّر الأدب دون مبادئ أخلاقية. وتألَّف الكتاب «المحقَّق»^(ب) الذي صنَّفه الأديب ابن المعتز، والذي حمَل عنوان كتاب الأدب، من الحكم المتعلقة بالمسائل الاجتماعية والسياسية على نحو تام، فضلًا عن التعاليم الأخلاقية، لتي نسوق عينة منها على النحو التالي:

(١) «أنفاسُ الحي خُطاه إلى أجله».

(٢) «الحقُّ يأتي من لا يأتيه».

(أ) يعني سلوك المالك وقد تقدَّم التعريف بهذا الضرب من الأدب على الضعيف الأوروبي. انظر ص ٢٩٨ - ٢٩٩. (المترجم)

(ب) حَقَّقَه غناطيوس كراتشكوفسكي، وهذه الشُّرة هي التي اعتمد عليها مقدسي في دراسته هذه. انظر قائمة المصادر والمراجع التي عاودها المؤلِّف في نهاية هذا الكتاب. (المترجم)

٣ «اشقى الناس أقربهم من السلطان، كما أن أقرب الأشياء إلى النار أسرعها احتراقاً».

٤ «من شارك سلطاناً في عزِّ الدنيا، شاركه في ذلِّ الآخرة».

٥ «أهل الدنيا راكبون يسار بهم وهم نيام».

٦ «يشفيك من الحاسد أنه يغتم في وقت سرورك».

٧ «الفرصة سريعة القوت، بطيئة العود».

٨ «الأسرار إذا كثرت خزانها ازدادت ضياعاً».

٩ «البلاغة بلوغ المعنى ولم يطل الكلام»^(١).

[٣٤١]

/١٠ «الجزع أنتع من الصبر».

١١ «تركة الميت عزاء للورثة».

١٢ «من أظهر عداوتك فقد أنزلك»^(٢).

وتعلقت الحكيم التالية بالعلاقة بين الفلسفة والدين، وهي حكمٌ مذكورة في أقوال الفيلسوف أبي القاسم الأصفهاني (ت ٤٠٢ هـ/ ١٠١١-١٠١٢ م)^(ب):

١ «بين العقل والشرع تظاهروا، ويفتقر أحدهما إلى الآخر».

٢ «من لا يتحصن بالشرع وعبادة الله تعالى، فليس بإنسان».

٣ «الغرض من العبادة هو تطهير النفس واجتلاب صحتها»^(٣).

إنَّ مصنفات الفيلسوف الفارابي (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠ م) التي صنفها في الأخلاق والسياسة معروفة تماماً^(٤). بيد أن مصنف ابن سينا -المذكور آنفاً- في فلسفة

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، ولم أستطع التوصل إلى نشرة كراتشكوفسكي للاطلاع على نص ابن المعتز ثقة. لكنها في نشرة صبيح رديف من الكتاب نفسه، (ص ١٠٠)، «البلاغة بلوغ المعنى ولم يطل سفر الكلام»، وهي كذلك في المُنْتَظَم لابن الخوزي. (المترجم)

(ب) هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الملقب بالزاعب الأصفهاني. (المترجم)

الأخلاق، الذي حمل عنوان كتاب السر والإتم، الذي ألّفه في نساءه للعقبة أبي بكر البرقي بعدُ في حُكم العمل المجهول، فقد ذكره ابن أبي أصيبعة معلّقاً عليه بقوله: «إنّ نسخة البرقي كانت نسخة بريمة»^(١١٦).

اشتملت فلسفة الأخلاق على أعمال في «السياسة»، وإدارة الدولة، وكان لها اتجاهاً زُكراً أولهما على واجبات الحاكم ونُؤانه، بينما تعلق الآخر بالتراسات العلماء من حيث إمداء النصيحة للحاكم وحُضه على الاصطلاح بواجباته. وصف الماوردي كتاب الأحكام السلطانية، وترجمه فحان (I aghan) بعنوان: (Les Statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif).^(١١٧) وصف ابن نبيمة كتاب السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الذي أكسبه المترجم المحدث عنوان: (Le Traité de droit public d'Ibn Taimiya) ثم قدّم ترجمة براءة إلى الخيرية في مقدّمته لهذا الكتاب، جاءت على النحو التالي: (Traité de politique juridique pour la réforme du berger et de son troupeau)^(١١٨). أمّا العرض من العمل فقد وصّحه المترجم توضيحاً واقعياً في مقدّمته لهذا المصنّف:

«L'oeuvre entend bien n'être pas uniquement négative et critique. Elle s'assigne pour but essentiel de restaurer la loi révélée (Saria), et de faire ainsi progressivement disparaître le divorce qui trop souvent séparait, dans la réalité, la doctrine et la pratique régaliennne.»

«لم تكن نيّة المصنّف من هذا الكتاب أن يكون مصنّفه سلبياً أو نقدياً قط. بل أراد صاحبه بيان حُكم الشرع وإعادة الشريعة إلى حيّز الواقع. ومن ثمّ تزول تلك الهوة التي تفصل في كثير من الأحيان بين الواقع المعيش، وبين الدين، وبين ممارسات ذوي المُسلطان»^(١١٩).

(أ) انظر ما تقدّم من ٤٨٧. (المترجم)

(ب) روى ابن أبي أصيبعة عن ابن سينا قوله:

«وصفّت له في الأخلاق كتاباً سئيه كتاب البر والإتم، وهذان الكتابان لا يوجدان إلاّ عنده فلم يُعَرّ أحداً ينسخ منهما». (المترجم)

(ج) وضع مقدسي تلك العبارة بالمرسب على النحو المشاع أعلاه، ولم يُعن بترجمتها إلى الإنجليزية. (المترجم)

والحق أن مصطلح «أدب» (ويُجمع على آداب) يعني -في وجه من وجوه معانيه المتعددة- المعنى نفسه الذي يُعطيه مصطلح «سياسة»، أي قواعد السلوك المرعية عند أداء وظيفة ما، قارن -على سبيل المثال- هارون المصنفات التالية: سياسة الذهن والدنيا، بإزاء أدب الدنيا والذهن، وسياسة النفس، بإزاء أدب النفس^(١٧١). وسياسة المرهدين، بإزاء أدب المرهدين^(١٧٢). ويُكافئ الشباسة الشرعية لابن تيمية / [٣١١] مصنف ابن مفلح الذي حمل عنوان الآداب الشرعية والبنمق الشرعية. ويذكر ابن مفلح (وهو من أهل القرن السابع الهجري/ الزايع عشر الميلادي) في مقدمته عددًا من المؤلفين ابحثنا، فضلًا عن غيرهم -ممن صنفوا في هذا الموضوع من قبله، أو في موضوعات ذات صلة، والذين عاود أعمالهم وأفاد منها^(١٧٣).

ويُعد الأدب الأخلاقي واحدًا من الأنواع الغزيرة في العربية. وسُعالج هنا بعض المصنفات المعروفة بتأثيرها على الأدب الغربي. فقد درست دوروثي ميتليتسكي (Dorothee Metlitzki) هذه المصنفات الثلاثة مؤخرًا في كتابها المسمى مسألة العربي في إنجلترا في المصور الوسطى (*The Matter of Araby in Medieval England*)، تحت عنوان «المصادر العربية»^(١٧٤). وهي:

(١) كتاب (*Disciplina clericalis*) أدب الكُتّاب لبطرس القونسي (Petrus Alfonsi).

(٢) كتاب (*Secretum Secretorum*) سرُّ الأسرار لـ بسودو الأرسطوطاليسي (Aristotelian- pseudo).

(٣) كتاب (*The Dicts and Sayings of the Philosophers*)، وهو ترجمة كتاب مختار الحكم ومحاسن الكلم.

وأنا أحيل القارئ الذي ينشد التفصيلات -متضمنة المراجع المذكورة في الحواشي- إلى دراسة ميتيتسكي آفة الذكر.

ولكتاب أدب الكُتّاب أهمية خاصة ها هنا، ليس بسبب الأهمية الواضحة لمحتواه فحسب، بل بسبب عنوانه خاصة. فقد تُرجم عنوانه تارة بـ «أدب الرُهبان» (*Rule for*

clerics^(١٨٠)، ودليل العالم (The Scholar's Guide)^(١٨١) نارة أخرى. ومع ذلك، يشير عنوان أدب الكتاب -ولا سيما عند النظر إلى خلفية بطرس الفونسي في الدراسات الأدبية- إلى نوع بعينه من المصنفات الأدبية، ومن باب أولى لما كان المؤلف بطرس الفونسي -وكان يهوديًا ناطقًا بالعربية، واعتنق المسيحية بأخرة من حياته- قد ذكر أنه ترجم الكتاب إلى اللغة اللاتينية. ومما لا شك فيه أنه وضعه أولاً بالعربية، أو بالعبرية مقتدياً بنمط المصنف العربي بوصفه متناً هادياً له. وتعتقد مينليتسكي أنه كتبه باللغة العبرية أو العربية، مؤكدة أن المؤلف قد تشرب التقليد السردى، لكننا اللغتين: العبرية والعربية بحكم نشأته:

«اعتماداً على الأنماط الأدبية العربية السائدة، حاول [أي الفونسي] أن يترك انطباعاً دائماً في نفوس قرائه من خلال إرساء دعائم فن تعليمي جديد»

“fragilem etiam hominis esse Consideravi complexionem: quae ne laedum incurrat quasi provhendo paucis et paucis instruenda est; duritiae quoque eius recordatus un facilius retineat quodammodo necessario mollienda et dulcorificanda est” . (١٨٧)(١)

وكان هذا هو المنهج المتبع في الأدب العربي منذ ما قبل عصر الجاحظ، وهو الأديب الذي جعله نمطاً شائعاً في القرن الثالث الهجري/ لتاسع الميلادي، والمبدأ الرئيس في ذلك الأدب هو تسهيل تعليم القارئ، من خلال تقديم المادة على نحو يُسهّل على القارئ تذكرها، ولا تجلب الملل إلى نفسه قبل كل شيء. ويتوافق محتوى العمل مع محتوى الكتب في الأدب الأخلاقي. فيما يتعلق بالعنوان، وبالمؤلف:

(١) لم يترجم مقدسي هذه البقرة المكتوبة باللاتينية القروسطية المقتنسة من مقدمة كتاب بطرس الفونسي إلى الإنجليزية وأثرت السلامة ونأيت بنفسه عن التورط في محاور ترجمته إلى العربية، وتركها على حالها كما وصعها المؤلف نفسه. ومع ذلك يبدو لي أن معاني ثلث الفقرة تدور حول إحصاءات قام بها المؤلف لتسهيل معاني النص على القارئ، وجعله شيئاً، وجعل استدراكه سهلاً ميسوراً، وفحير الفونسي للنص خبيراً. (المترجم)

Plus libello nomen ingenius et est nomen ex re et clericalis

Disciplina, redditi enim clericum

وفي اعتقادي أن العنوان اللاتسي (*Disciplina Clericalis*) مأخوذ من المصون العربي أدب الكاتب، وهو سوغ من المصنفات عربي في الأدب عربي. وواضع لتعليم الكتبة، والكتّاب، وعادة ما ينحصر إلى الإنجليزية (*The Art of the Secretary*) والمصطلح العربي «أدب» بكافين من حيث المعنى المصطلح اللاتسي (41) - 10 - ويعني: أدب، أو أسلوب، أو مجموعة من القواعد المرعية. فدر اصطلاح أدب الأمالي أو (*Ars dictaminis*) - أئنا مصطلح (*Secretary*)، يعني «الكاتب» بحرف من أدب الكتّاب مكانة إلى أعلاهم رتبة، ومن الكاتب السيط أو الشاح إلى صاحب الديوان أو الوزير. ويعني المصطلحان اللاتينيان (*Clericus Clerus*) شخصاً أحد على عاتقه مهمة مقدّسة، يد أيهما يعنيان أيضاً - في الوقت نفسه - كاتباً ومن ثم لم يكن كتاب أدب الكتّاب له بطرس ألفونسي، موجّهاً للزهاد كما يعترض أحياناً، بل كان موجّهاً للكتّاب ببساطة، تماماً كما كان نموذجُه العربي أدب الكتّاب (*The Discipline of the Secretary*).

يتمي هذا النوع من التصنيف إلى ذلك الجنس الأدبي الذي يتناول ما لا يسهل المرء جهله من أجل أداء طيّب في بعض المهن بعينها؛ حيث تناولت المصنفات المختلفة، التي جاءت بعنوان أدب الكاتب، ما لا يسهل الأديب جهله. وهكذا تناول أدب القاضي أو أدب القضاة ما لا يسهل القاضي جهله. وتناول أدب الإملاء والاستملاء، قواعد السلوك المثالية من جانب المُملّي ومساعدته... إلخ، وكان هناك أيضاً: أدب المفتي، وأدب التّديم، وأدب الوزير، وأدب الجدل، وهكذا ذواليك. ووجد هذا النوع من الأدب لاحقاً في عصر النهضة الإنسانية الإيطالية⁽¹⁾. والتي

(1) كذلك هذا، لم يُقَمِّ مقدّمي ترجمة تلك العبارة إلى الإنجليزية، لكنني أظن أنها متعلقة بسب تسمية الكتاب (*Clericalis Disciplina*)، أي أدب الكتّاب، والفترة التي استهدفها المؤلف بكتابه هذا، وهم أولئك الذين يرومون أن يصبحوا كتّاباً. (المترجم)

دونها، كما رأينا هنا إرهاباتها الغريبة^(١) على الأهل في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي.

ترجمت مجموعته حكايات بطرس ألفونسو إلى اللغة. عنه في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي في (*Le Chastement d'un pape a son fils*) "العلة: نأديب الوالد لولده"^(٢)، وذكر سم بطرس ألفونسو صراحه في (*Gesta Romanorum*) "العربية أعمال الرومان" في القرن الثالث عشر الميلادي، حيث توسعاً نشع بحر وصف روايات أدب الكتاب (*Disciplina clericalis*)، وهناك ثلاثة وسئون مخطوطة مختلفة من النص اللاتيني، نسحت بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر الميلاديين^(٣)، ومن ثم، فمن الأهمية بمكان أن نرى أن هذا العمل الأدبي، امتد للحقب التي سادت فيها كلتا الحركتين: المدرسية والإنسانية، في حقبة القرون الوسطى وعصر النهضة الإيطالية.

أما العمل الثاني من المصنفات الأدبية، فهو الكتاب العربي سرُّ الأسرار (*Secretum Secretorum*)، والذي تُرجمت النسخة الكاملة منه إلى اللاتينية في النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادي على يد قسٍّ من طرابلس يُدعى فيليب (Philip). وذكر ذلك المترجم أنه وجد هذا المصنف في أنطاكية في أثناء دراسته على يد أستاذه، جويدو دي فيري الفلنسي (Guido de Vere of Valencia)، الذي حثه على ترجمته إلى اللاتينية. وتناول ذلك المصنف الملوك والملكية، والصحة، وخصائص الطبيعة وقوائدها، والآداب العامة والخاصة، والعدل والأخلاق، وصفات الرجال، وعلم القرامسة. وهي حقولٌ عالجهما الأدب في السياق الإسلامي. وثمة مثا وسيع مخطوطات لاتينية من هذا المصنف، فضلاً عن إصدارات مختلفة من القرون الوسطى وُضعت منظومة ومتشورة، باللغات الإسبانية والفرنسية والإيطالية والهولندية والألمانية والويلزية والإنجليزية^(٤).

(١) كذا في الأصل الإنجليزي، واعتقد أن ثمة خطأ في عبارة مقدسي، وأنها ينبغي أن تكون إرهاباتها (شُرعية. وألا فإِنَّ تلك العبارة غريبة، ولا تستقيم. (المترجم)

أما العمل الثالث و لأخير فهو مصنف القائد أبي الوفا مُبشر بن فانت (ت بعد ٤٤٥هـ/١٠٥٣م). وهو أمير مصري، تعود أصوله إلى مدينة دمشق وحمل مصنف عنوان: مختار الحكم ومحاسن الكلم. وحملت بعض مخطوطات ذلك الكتاب عاوين آخر، مثل منور الحكم^(١)، وأدب الحكماء^(٢) وقد تُرجم هذا الكتاب في القرن الثالث عشر الميلادي إلى الإسبانية / ترجمة مجتزأة، حملت عنوان (١٣٤١) *Liber philosophorum ethum antiquorum*، على يد بوكادوس دي أورو (Bocados de oro)، نحو عام (٦٥٥هـ/١٢٥٧م)، برعاية الفونسو الملقب بالحكيم في قشتالة (Castile). ويعدُّ (*Liber*) من أعمال جون البروسيداي (John de Procida) (ت ١٢٩٩م)، وكان طبيباً حاشياً لفرديريك الثاني في باليرمو (Palermo). وأُخرجت ترجمة فرنسية للنص اللاتيني حملت عنوان: (*Les Dits moraux des philosophes*)، على يد غليوم التينونفيلي (Guillaume de Tignonville) (ت ١٤١٤م)، وكان التينونفيلي عمدة باريس، وهو الذي تولّى مراسم تتويج الملك شارل السادس (Charles VI) ملكاً على فرنسا^(٣). ونقل إيرل ريفرز (Earl Rivers) تلك الترجمة الفرنسية للتينونفيلي إلى الإنجليزية. وقيل: إن تلك الترجمة الإنجليزية كانت أوّل كتاب يُطبع في إنجلترا على يد وليام كاكستون (William Caxton)^(٤) في عام ١٤٧٧م، حيث حمل عنوان: (*The Dicts and Sayings of the Philosophers*). وكان إيرل ريفرز قد صادف هذا الكتاب في أثناء زيارته إلى مرقد القديس جاك الكومبوستيلي (Saint Jacques de Compostelle) للتبرّك، فتعرّف هناك إلى أحد المتبرّكين الزائرين، حيث أعار الأخير إيرل ريفرز النسخة الفرنسية من ترجمة التينونفيلي، نحو عام ١٤٧٣م^(٥).

(١) حكمة: (١٣٨٠-١٤٢٢م). (المترجم)

(٢) وليام كاكستون (١٤٢٢-١٤٩١م): أوّل ناشر وطابع في إنجلترا، وهو من أدخل الطباعة إلى البلاد. (المترجم)



/ كانت المدرسية والإنسانية حركتين ثقافيتين رئيسيتين في تاريخ الثقافة [٣١٨] القروسطية، حملتا بصمة الإسلام الكلاسيكي بوضوح تام على عناصرهما الرئيسة. ويمكن ملاحظة تلك البصمة في عدد كبير من جوانب كلتا الحركتين، إلا أننا لن نجد جانباً أكثر وضوحاً من «إجازة التدريس» في المدرسية، و«منهج الأمالي» في النزعة الإنسانية (الأدب). فسرعان ما عادت «رخصة التدريس» -وهي عنصرٌ دخیلٌ على لجامعة المسيحية القروسطية- إلى وظيفتها البِدائية المتمثلة في تحديد العقيدة القويمة (orthodoxy)، في داخل الهراركية الكنسية التي كانت تستأثر بسطة تدريس قائمة بالفعل منذ أكثر من عشرة قرون، وظلّت مضطربة بأداء هذا الدور. وكان تطفّل المؤسسة المنافسة^(١) -على ما يبدو- حدثاً عارضاً وقع ثقافاً؛ لقد كان نتاجاً للمنهج المدرسي ببساطة. ولم تزل الكنيسة الكاثوليكية الرومانية -حتى يوم الناس هذا- تمنح شهادة «الدكتوراه» [في اللاهوت]، ولم تزل تُطلق عليها «رخصة التدريس» (licence to teach)، ولم تزل أيضاً تواجه مشكلات مع هذا العنصر الدخیل، ليس إبان القرون الوسطى، كما حدث في مجمع بازل (Council of Basel)، وفي حركة الإصلاح الديني (Reformation) فحسب، بل وفي عصرنا هذا مع العلماء الكاثوليك والدكاترة في تراسي اللاهوت المقدس في جامعتنا الكاثوليكية

أما الظاهرة الأخرى، أعني منهج الأمالي، فإن السبب الموجب لوجودها كمن في

(١) يعني «جامعة» التي نافست الكنيسة في دراسة اللاهوت وتحديد العقيدة القويمة في الشباك الأوروبي. (المترجم)

طبيعة اللغة العربية الفصحى. وقد حملت الأماشي حصائص نموذجها في سياق فنون الأدب العربي، ونصفت محتوياتها موضوعات الدراسة الأدبية التي تم تبنيها بحذافيرها في الدراسات الإنسانية [في السياق الأوروبي]. وقد تطفل تحدي الصلابة في العربية الفصحى على لغة التعبير الأدبي [في السياق الأوروبي]، وهو ما نسب بدوره في زهيد الأدباء الأوروبيين في لابتيتهم القروسطية، فتجاوزوها لمتعسين فصاحة اللاتينية الرومانية الكلاسيكية. بيد أنه لم يمض وقت طويل قبل أن يؤدي رد فعل الأدباء لغربيين تجاه الفصاحة العربية الكلاسيكية إلى رد فعل مضاد إزاء اللاتينية الكلاسيكية نفسها، وهو ما أدى بدوره إلى تطوير اللهجات العامية، واللغات الأوروبية الحديثة.

كثيرة هي أوجه التشابه بين الأدب العربي في الإسلام الكلاسيكي، والنزعة الإنسانية في عصر النهضة الإيطالية، كما كانت الحال في نفسها في المدرسية في الإسلام الكلاسيكي، ونظيرتها في الغرب المسيحي. ويمكن معاينة أوجه الشبه في جميع المجالات: في مؤسسات التعليم، وفي تنظيم المعرفة، وفي الدراسات الإنسانية، وفي تعظيم الكتاب، وفي تعظيم الفصاحة، وفي منهج التعليم، وفي التعلم الذاتي، وفي جميع أطوار مجتمع الإنسانيين، وعند كل من الأدباء الهواة أو المحترفين، وكذلك في العلاقة بين النزعة الإنسانية والقانون^(١)، وفي فن كتابة الشروط (العدل)، وفي فن الترسل، / وفي المنتخبات الأدبية، وفي الرسائل والوثائق [٣٤٩] القانونية الرسمية النموذجية، وكذلك في العلماء الموسوعيين المتفتنين، وفي تعظيم الشهرة والمجد، وفي ممارسة السخرية وإظهار القنطة، وفي القردابية بصفة عامة، وكذلك في جوانب أخرى كثيرة سبق أن ناقشناها على امتداد صفحات هذا الكتاب.

ثمّة حجة قديمة قديما، ورددها الناس على مرّ السنين. وفقا لتلك الحجة فقد حامت رُوح مشتركة (Common spirit) حول عالم البحر المتوسط في القرون الوسطى. وهي نظرية رامت توضيح سبب وجود كثير من أوجه التشابه عند مقارنة

(١) يعني الأدب والفقه في السياق الإسلامي، أمّا النزعة الإنسانية والقانون في السياق الأوروبي، كما لا يخفى (المترجم)

الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي. ولهذه النظرة معاديلها الموضوعي الذي أوجزته كلمات كيلينج (Kipling):

«الشرق هو الشرق، والغرب هو الغرب، وهيهات أن يلتقيا».

وهذه النظرة الأخيرة -على الرغم من أنه قد عفى عليها الزمن- لم تزل تجد أنصاراً لها. وأمّا نظرية الرُّوح الممّنة -والتي تُعدُّ جذابة لم تزل- فإنه يعتورها عيبان:

(١) في حين أن هذه الرُّوح نفسها قد حلت فوق البحر المتوسط، فإنها لم تحم فوق جميع أنحائه في الوقت نفسه.

(٢) تجد كلتا الحركتين مَبْنِيَّ وجوديًا في الإسلام الكلاسيكي، وذلك منذ النشأة إلى بلوغهما ذروة التطوُّر، مشتملتين على عملية تاريخية طويلة. أمّا على صعيد الغرب المسيحي، فقد ظهرت كلتا الحركتين في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي^(١)، ولكن دون خلفية تاريخية غربية كافية. ولم تشرع تلك الرُّوح المشتركة في الخوماء فوق هذا الجزء من البحر المتوسط حتى ظهرت كلتا الحركتين في الغرب.

ويُعدُّ ظهور كلتا الحركتين في القرون الوسطى أمرًا مفاجئًا، على النحو الذي أوضحه مؤرخو المركزية الأوروبية (Eurocentric historians) الذين وضعوا نظريات من قبيل: إنَّ أصل الجامعات كان «حركة عَفْوية للعقل البشري»، وكانت التَّركة الإنسانية عندهم «تطوُّرًا تلقائيًا وطبيعيًا»، «كاملاً قائمًا بذاته»، وتطوُّر من تلقاء نفسه، «شيئًا جديدًا بالكليّة»، ومثيرًا لبعض الحيرة فيما تَعَلَّق به «الرَّغبة الغامضة» للإنسانيتين. فإذا عُدُّوا التأثير الخارجي احتمالًا قائمًا بالفعل، فإنَّ المقصود -عندهم- هو أنَّ ذلك التأثير قادمٌ من داخل أوروبا نفسها، لا من خارجها. وباستثناء بعض العلماء من ذوي البصيرة، ظلَّ المؤرِّخون الغربيون على خلاف بشأن مسألة الإقرار بوجود تأثير للإسلام الكلاسيكي وقع على الغرب المسيحي، ممَّا دفعهم

(١) أي مع بدء عصر الحروب الصليبية. (المترجم)

إلى انظر من وضع مطرية الروح المنسركة، إلى التصريح بالعربية المعطلة من روجير متارصتيس بالكلية وعلى الزعم من الساقص السدي بين كلتا الطريتين، فإن كنتاهما استهدفتا التبحة بمسها؛ ذلك أنه لم يكون ثم حدود في ظل اعتناق أي من الطريتين - من مافشة مربية تأثير الإسلام على العرب؛ مع كلتا الطريتين، فإن أوجه التشابه بين العالم الإسلامي والعرب المسيحي، هي ساطة معزود أوجه شبه، لا أكثر.

ليث شعري، لم كل هذا الانزعاج من الإقرار بوجود تأثير للإسلام على الغرب؟ ولما كانت إحدى وظائف التاريخ هي محاولة فهم طاهرة تاريخية معينة منذ بداياتها وأصولها؛ وذلك لمتابعة التطور الذي طرأ عليها؛ فإن هناك غرضاً أبعد لهذا الكتاب [٣٥٠] بالنسبة لأصول كلتا الحركتين الثقافيتين؛ فمن خلال فهم منابع ثقافتنا الفكرية / نُصح على استعداد لفهم أفضل لحضارة الغرب المسيحي، وليس لحضارة الإسلام الكلاسيكي فحسب. والحق أن ثقافتنا التي تعود إلى قرون مضت، هي في كلياتها ومؤسساتها الجامعية، قد نشأت من خلال تفاعل الحضارتين: العربية الإسلامية الكلاسيكية، وحضارة الغرب اللاتيني المسيحي.

الفقه

أثر الإسلام في التعليم العالي من خلال الدكتوراه والمناهج والثقافات. وتوسعت المناهج الدراسية للمدارس لتشتمل على التعليم التخصصي المتقدم، الذي لم يكن له وجود في المدارس السابقة. إن كليات القانون والألاهوت والطب العليا هي التي ميّزت الجامعات عن مدارس الكاتدرائيات ومدارس الرهبان في الأديرة في عصور ما قبل الجامعة. وطُبقت الدكتوراه على الفقه وحده في سياق الإسلام، إلا أنها امتدّت في الغرب المسيحي لتطبّق على جميع مجالات التعليم العالي. وهذا يعني أن الغرب - في مستهل الأمر - طبّق درجة الدكتوراه في واحدة فقط من سلطتي التدريس اللتين كانتا لديه، ألا وهي سلطة التدريس للعالم أو لأستاذ الجامعة (Professor). ولكن الدكتوراه سرعان ما لعبت دورها الإسلامي - بوصفها سلطة

التدريس الشرعية في حقل اللاهوت المسيحي، وهو الدور الذي أوجدت من أحله في العقيدة الشرعية في الإسلام الكلاسيكي.

أثر الإسلام على نحو أكر على الغرب فيما تعلق بنقابات انغرب التعليمية، التي ظهرت لأول مرة - على غرار النموذج الإسلامي - غير مرشمة، كما هي الحال - على سبيل المثال - في كلية ميرتون بموجب نظامها الأساسي الأول، ثم ما لبثت أن منحت الشخصية القانونية الاعتبارية إبان الوضع الثاني لنظامها الأساسي في عام ١٢٧٤م. ومن جهة أخرى، ظلت نزل المحكمة في لندن - كما هي الحال في [المدارس في] الإسلام - غير مرشمة، طيلة تاريخها وصولاً إلى العصر الحديث. وأخيراً، من خلال إدخال الدكتوراه، فقد أثر الإسلام في مسار الدراسات الجامعية، وفي الحرية الأكاديمية للأساتذة والطلاب، وفي أطروحة الدكتوراه، وفي دفاع الطالب عنها. وفي مراجعة القرنين آراء أقرانه في مصنف علمي؛ استناداً إلى إجماع الأقران.

الترعة الإنسانية

إن أوجه التشابه بين الحركة الإنسانية في الإسلام والغرب المسيحي عديدة، ومدعشة للغاية، كما أوضحنا فيما تناولناه آنفاً. وقد كانت موجودة أيضاً في المؤسسات المعينة، مثل: مدارس الديوان (Chancery)، والتأهيل في أثناء العمل، كما كانت الحال في ديوان بيرو ديلأفينا في صقلية في عهد فريدريك الثاني؛ والتعليم في المنازل الخاصة، وفي المؤسسات التعليمية، وفي الحلقات الأدبية، وفي الأندية، وفي المزارع والحقول. وهي كذلك في التعليم: في منهج التعلم القائم على محاكاة النماذج القديمة، والحفظ والتقليد والمضاهاة التي وصلت إلى ذروة التطور في فرنسا. كما يمكن للمرء أن يرى ذلك في الوصف المطروح في الأفكار التربوية عند مونتين، وفي التعلم الذاتي، وفيما لحظه الشاعر هنري الأفرانيسي فيما يتعلق بعادة فريدريك الثاني في تعليم نفسه بنفسه، بقوله: *Consultis oculo libris, non aures* "magistris" على سبيل المثال، والتي تشبه العبارة العربية المتواترة: «قرأ على نفسه لا / على الشيخ». وفي مختلف المناهج، وفي أدب الأمالي، وفي أدب الوعظ، وهي

الحقول التي سارت متوالية مع المجال الواسع للأمالى من الأخيار والتوادر في السياق الإسلامى. وفي فنّ نألف الخطب، الذى سار متوازياً مع الوعظ والخطابة في السياق الإسلامى.

وانظر بعين الاعتبار إلى أوجه التشابه اثناية: سعى المرء لأن يكون الأول المبرز بين أقرانه (الرياسة). وهجاء الإنسانيين المتنازل فيما بينهم، والذي اشتهر المرء من خلاله أو أضحى نسباً منسياً والتفرد في الشخصية وفي السلوك وفي اللباس. وفي تماثل العبارة الإيطالية: "Uomo singolare, uomo unico"، والعبارة العربية: «فريد ذهري، نسيج وحده». وفي العلماء الرخالة وفي افتراض وجود الموانع اقتداء بنموذجها العربي لزوم ما لا يلزم^(١)، مما يجعلها قواعد لازمة واجبة الاتباع، بوصفها وسيلة لإظهار براعة أدبية استثنائية، من خلال الرفاء بما لا يستطيع. والبلاغة بوصفها المكون الجامع في التزعة الإنسانية، فوجد بيرو ديلاً ثينا البلاغة -أولاً- في الكتاب المقدس؛ كما كانت كذلك في القرآن في السياق الإسلامى. واقتصار التقليد لاحقاً على أعمال العصور القديمة الكلاسيكية؛ كما في عيون الشعر الجاهلي. وتعظيم اللغة القديمة، وظهور متون صُنِّفت في اللحن والاستعمال السليم للغة. وفي ظهور المصنّفات المتعلقة بإدارة الدولة بوصفها فرعاً من فلسفة الأخلاق (حتى ظهور مكياڤيلي (Machiavelli) في السياق الأوروبي). ومتون السياسة الشرعية. وأمرايا الأمراء. وتواريخ المدن. والزوايا (Novella). وفي القواعد العملية والنظرية في النحو. وفي نقد النصّ التاريخي. وفي غيرها من أوجه الشبه الأخرى.

انقسم ممثلو التزعة الإنسانية في كلتا الثقافتين إلى هواة ومحترفين، وكانت لهم المناصب والوظائف والمهن نفسها، فكانوا الكتّاب، وأصحاب الدواوين، وامتدّيين، والتدمااء... إلخ. وكانت المناصب التي شغلها القاضى الفاضل البيسانى في بلاط صلاح الدين هي نفسها التي شغلها بيرو ديلاً ثينا لاحقاً في بلاط فريدريك الثاني. وكان لكل من كاتبى الدولة العلاقة نفسها مع سيديهما، كما لعا

(١) من تصنيف أبي العلاء المَعْرُوفى كما لا يحقّ. ويومئ مقدسى إلى الرسالة المفترضة من تصنيف بونكو مانيو. انظر ما تقدّم، ص ٦١٨. (المترجم)

الدور به، حيث كان الباسي يحمل مفتاح قلب صلاح الذهب. بعد ذلك، د. د. سيمو يحمل مفتاح قلب فريدريك الثاني على حذوول دانتلي. وإن أمراً أعلام البروفسور التي، بعد من فريدريك وصلاحه الملكي، وبين الكامل وصلاحه الملكي. حديث سارت به الرُكبان

القانون والنزعة الإنسانية

كما ارسط الفقه والأدب ارتباطاً وثيقاً في الإسلام، فكذلك كان في العرب المسيحي؛ إذ إن كثيراً من الشعراء وغيرهم من الإنسانيين كانوا إما محامس أو كُتّاباً للعدل أو فصاة. وكان أدباء (إسبانيون)، مثل: عماد الدين (الكاتب) الأصمغاني وضياء لذيبي ابن الأثير من الفقهاء والمترسلين وكذلك كان كل من السبر حوون موريسك والقديس توماس مور. وكان العماد الكاتب وابن الأثير قد تحرّجوا في كليّات الفقه (المدارس)، أمّا فوريسك ومور فقد تحرّجوا في نزل المحكمة، وهي - كما قد عُلّمت - كليّات القانون في لندن. وتشبعت المدرسية والإنسانية، في كلتا الثقافتين، بالمبدأ: الأخلاقي المعبر عنه بمصطلح «العالم العامل»، ومن هنا جاء المصطلح اللاتيني، في المدرسية، (*Dicendi faciendique magister*)، وفي النزعة الإنسانية (*Loquandi faciendique humanista*). كما عُرفنا بالمفكرين الذين مارسوا ما حضروا الناس على فعله. وهنا نجد المصطلحات اللاتينية - معجّذاً - متشابهة، ليس في الشكل فحسب، بل في المحتوى أيضاً؛ كونها ترجمات حرفية من العربية، انطلوت على المفهوم نفسه حذو القُذّة بالقُذّة.

/ ثمة اختلاف في الرأي - في الدراسات التاريخية التي كرّسها أصحابها [٢٥٦] لدراسة النزعة الإنسانية الإيطالية - وقع بين أولئك الذين رأوا أن النزعة الإنسانية الإيطالية لم تعد كونها امتداداً للإنسانية القروسطية، وأولئك الذين رأوا فيها شيئاً جديداً كل الجدة. وقد أصاب هؤلاء وأولئك جزئياً، فأخذ كل من الحقيقة بنصيب، وذلك بسبب التطور التدريجي للإنسانية الذي حدث بمعدل أبطأ قياساً بتطور المدرسية.

بدأت الإرهاصات الإيطالية للثُرعة الإنسانية في أدب الأماشي، في النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي، بيد أن التطور الكامل للحركة في إيطاليا جاء مع القرن الرابع عشر الميلادي، ثم مع دخول العنصر اليوناني في القرن الخامس عشر وموق ذلك، كانت الثُرعة الإنسانية نتاجاً محتلطاً في مآذحها ومحتواها؛ فمادج الدراسات الإنسانية كانت عربية من حيث التأثير، أما المحتويات نفسها فكانت غربية -في جانب منها- استخرجت من مناجم الأدب في العصور القديمة، ثم جرى تركيبها في القوالب العربية الإسلامية. كما كان بعضها عربياً إسلامياً في أصوله، وجرى تكييفها لتناسب الاحتياجات الغربية.

لقد كان كريستلر محققاً عندما أشار إلى أن الحركة الإنسانية لم تنبعث من حقل الدراسات الفلسفية أو العلمية^(١). وليس يعني هذا أن الفيلسوف الطيب لم يكن له دورٌ يلعبه -بوصفه إنسانياً- في نقل عناصر الحركة إلى الغرب المسيحي؛ إذ بحث العرب حثيثاً عن مصنفات الأطباء [للعرب]، حيث تُرجمت في إيطاليا وكذلك في إسبانيا في القرن الحادي عشر، في مونت كاسينو، وفي طليطلة.

وكما رأينا، صُنف الأطباء الكُتب في الأدب، كما صُنّفوا كذلك في الطب والفلسفة، وكتبوا سير أقرانهم من الأطباء الذين اشتملت علومهم على الأدب (الإنسانية) إلى جانب الطب. وفي خضم حركة تدفق الكتب [العربية على أوروبا]، فإنه من الوارد تماماً أنها تضمّنت مصنفات لبعض الأطباء في مختلف مجالات العلوم الإنسانية، جاءت ضمناً في ثانيا نهافت المترجمين في الغرب على مصنفات الأطباء العرب، وكانت كتباً من النوع نفسه (الذي اندرج تحته كتاب *Disciplina clericalis* بالعربية: أدب الكاتب)، وكتاب (*Seeretum secretorum*) بالعربية: سر الأسرار، وكتاب (*Liber philosophorum moralium antiquorum*)، وهو ترجمة كتاب: مختار الحكيم ومحاسن الكلام، المذكورة آنفاً^(٢). وكانت جسور النقل الأخرى هي: التجارة وحركة التبادل التجاري بين العالم الإسلامي وإيطاليا شمالاً وجنوباً كذلك، إضافة إلى دواوين الدولة في كل من صقلية وإيطاليا.

(١) انظر ما تقدّم، ص ٦٣١ وما يليها. (المترجم)

وصفت بصورة واضحة إنسان كان محطت علماء باحثون الإنسانيات في صفته وإيطاليا في حقبة العصور الوسطى وعصر النهضة، وفي ظل خلافتهما بالعالم الإسلامي كان يؤسسه أن يتجنب عامداً طرح سؤال حول ما إذا كان لدى الإسلام لكلاسكي حركة إنسانية على الأقل، فإن كان الجواب بالإيجاب، فكيف حمي أمرها عن أهل إيطاليا لفترة بلغت على قرنين من الزمن^(١) إذ قوبل التأنيب من الشرق إلى الغرب معروفة عدنا، إنها: إسبانيا، وصقلية، وإيطاليا، وبروفانس، وكانت كلها نقاط اتصال بين الشرق والغرب، فصلاً عن الطرق التجارية والتجارة في شمال إيطاليا وجنوبها، وطرق الحج، والحروب الصليبية والدول اللاتينية في بلاد الشام، والنظميات الدولية لغرسات الهيكل والاستراتيجية.

ونقت أدلة الإثبات بسهولة في مجالات بعينها، مثل: الطب والفلسفة والعلوم، وذلك من خلال وجود ترجمات حوت من العربية / إلى اللاتينية ومن خلال الأخطاء^(٢) المسلمين والفلاسفة والعلماء الذين ذكرهم الكتاب المسيحيون في المصنفات الغربية، ومع ذلك، فنحن لا يعوزنا الدليل في مجال الدراسات الإنسانية، فالمصنفات العربية في مجال العلوم الإنسانية موجودة في ترجمات القرون الوسطى اللاتينية والعاقبة، وقد وصلتنا على أنها تعود إلى التقاليد اليونانية، ولكن ليس هذا لسان الحال دائماً. فلدينا مصنفات مثل: (*Liber philosophorum*) مختار الحكم ومحاسن الكلم - (*Disciplina clericalis*) أدب الكاتب - (*Secretum secretorum*) سر الأسرار المذكورة آنفاً. وعلى الرغم من أن المصنف الأول من جملة هذه المصنفات الثلاثة يرجع إلى التقاليد اليونانية، فإن المصنفين الآخرين ليسا كذلك. وعنوان كتاب (*Disciplina clericalis*) إنما هو ترجمة حرفية للعبارة العربية «أدب الكاتب»، وهو في القلب من التقليد الإنساني في فنون الأدب العربي، وتشتمل محتوياته إلى أنواع مختلفة من أدبيات ذلك الأدب. وأما ثالثها، أعني كتاب (*Secretum secretorum*) (سر الأسرار) فيسمى إلى تقليد الأدب الإنساني الذي تناول إدارة الدولة، وهو على غرار الكتاب المزود بالمحططات، والذي ذكرناه آنفاً في الباب الرابع من هذه الدراسة^(٣).

(١) يعني كتاب سلوك الملوك في تدبير المعاملات لأحمد بن محمد ابن أبي الزين، انظر ما سبق أن ذكره مقدسي في الباب الرابع خاصة، ص ٣٧٣ وما يليها. (المتروجم)

ونشأ أدلة أيضا على أن الكتب العرصة هي مجال الدراسة الإنسانية كالمعروفة للإنسانيتين في عصر النهضة الإيطالية، فهي مسهّل خطية مشهورة هي كرامة الإنسان، والتي ألفها على جمهور من الكهنة، استشهد حولها في كثير من الأحيان ميراندولا بمفكر مسلم مستحسنا قوله:

(١) كان ميشيل أدريانو (Miguel Adin Palencia) أول من نشر هذا الكتاب في أي من لغات أوروبا، ولم يذكر لدى بلانوس أدلة تذكر على أنه قد عثر عليه، هذا مع أن له أساسا فائتي بعض المصادر الإسلامية، ولا سيما أحداث الإسراء والمعراج، ورسالة الغفران للهمزي، وبعض كتابات محيي الدين ابن عربي، وحاشية بلانوس هجوعا في شرح المعراج، وأنشأه والأدباء الإيطاليين المعاصرين الذين استشهدوا أن مستشرقاً إسبانياً سألهم فيهم الأدب الحادثة، وسبها إلى غيرهم. وبعد وفاة بلانوس بحسب سنوات شر ما حدث إيطالي دعا إلى أن يكون نشره في (Enlli) ترجمة لاتينية وفهرسة لكتاب عربي في المعراج، كان إبراهيم الحكيم قد ترجمه من العرصة إلى الإيطالية القشتالية بتكليف من ألفونسو العاشر المؤلف من «الحكيم» (حكمه ١٢٥٢ - ١٢٨٤ م)، وهي هذه الترجمة الإسبانية القشتالية ترجمه بوناغستورا دي سيبي (Bonaventura de Sibi) إلى اللاتينية والفرنسية. وأضاف نشره في النواهد المذلة على معرفة العرب من كتاب المعراج، وأشار في الأدبيات الأوروبية حتى القرن الثامن عشر. وفي القسم المتعلق بالدراسة جمع نشره في النصوص - وكان أغلبها جديداً لم ينشر من قبل قط - التي تضمنت معلومات عن الميث والتشور والحساب في الإسلام في كتب الكتاب الأوروبيين. وتحت هذه الترجمات الثلاث للنص العربي في عام ١٢٦٤ م، أي قبل ميلاد دانتى بستة وستة واحدة (وُلد دانتى سنة ١٢٦٥ م، وتوفي في رافا عام ١٣٢١ م). وفي نهاية كتابه تساءل نشره في حو ما إذا كان دانتى قد أطلع على كتاب المعراج؟ ولخط ما يلي: (١) عاش فانسو ديلي أوبرتي (Fazio Degli Uberti) قبل دانتى بعدة عقود، وعرف كتاب المعراج وأنتس منه. (٢) ظهرت إحدى وقائع رحلة الشبي في إجمراج في أسطورة انتشرت في بيزا (Pisa) في القرن الرابع عشر الميلادي. (٣) انتشر كتاب المعراج في إيطاليا حتى أن لاجند روبرتو كرتنيلو (R. Caracciolo) يشير إليه في القرن الخامس عشر ضراحة ويقتبس منه. (٤) تنهض المخطوطات التي استند إليها نشره في بشرته شاهدة بنفسها على سعة انتشار الكتاب آنذاك، فإحدى النسخ كانت قد انتشرت في بريطانيا، والثانية في ألبيرن بفرنسا، والثالثة في أنجلو بورماندي، وهذا يدل على سعة انتشار لكتاب خارج إسبانيا في أعقاب ترجمته مباشرة. (٥) دل اهتمام ألفونسو الحكيم بتكليف بوناغستورا دي سيبي لترجمته إلى اللاتينية، على رغبة الملك القشتالي في التمكن لهذا الكتاب للذوق. (تصليلاً: انظر: عبد الرحمن بنوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ولا سيما الفصل المسمى «المصادر الإسلامية للكونيديا الإلهية لدانتى»). ولا شك عندي أن مقدسي لو علم بدراسة نشره في لم أهمل الإحالة عليها، ولا سيما في الباب السابع، وهنا في هذه الخاتمة البديعة، وكانت ستزيد هذه الخاتمة ثراء بالأدلة. (المترجم)

«وإن أخطأ الأبناء - في بعض مصنفات العرب، أنه لثا شغل عداه (Abd al) الشراسبي [يعني العربي] أعجب ما رآه على مسرح هذا العالم
بحار مثل هذا التعبير - أحب إنه ليس ثم شيء أكثر إثارة للمعجب من
إنسان»

إن الكتب المترجمة من الأدب الإنساني العربي، والإشارة إلى الأدباء الإنسانيين العرب متوقفة، وإن لم تكن وافرة. بيد أنه من الواضح أن ما وصلنا منها، لم يكن كل ما كان موجودًا بالفعل.

ثم عفت أخرى على طريق الأدلة المباشرة، ألا وهي الموقف القروسطي من قضية الانتحال (Plagiarism)، وهو لموقف الذي امتد إلى مستهل العصر الحديث، فلطالما مرّس الانتحال بصفة عامة ولكن دون وصمة العار، وهي التهمة التي أُلِّم بها الانتحال بآخرة. وسيغدو من غير المجدي - والحال على ما وصفت - انتظار المتجمل، الذي يتردد - إما لأسباب دينية أو لغيرها من الأسباب - في الكشف عن المصادر التي اقتبس منها واستمرّت الحال على هذا المنوال حتى أواخر القرن السابع عشر الميلادي، فلدينا قضية كورنيل الكبرى (great Corneille)، وهو مؤلف (Le Cid)، الذي كان أول من أُتهم بانتحال (Las mocedades del Cid)؛ عمل جنيس دي كاسترو (Guillen de Castro)، قبل أن يعترف بانتحال العمل، ويستمرّ في تسويق انتحاله له. لقد كانت وقائع هذه القضية متعلّقة بكاتبتين غريبتين. ومن ثمّ فحيثما اقتبس مسيحي - فيما سبق من عصور - من مسلم، فإنّه من الضّمومة بمكان أن تصوّر أنّ إصرار هذا المسيحي على إنكار مصدره الإسلامي، ورفضه الاعتراف بالحقيقة، لن يكونا بنفس قدر إصرار كورنيل على إنكار انتحاله، إن لم يزد عليه.

لكنّ التعصّب للعقيدة (Odium Theologicum) الذي اتّسمت به أحواء الحملات الصليبية، وكذلك الموقف المبكر من الانتحال لم يكونا العائقين الوحيديين في التطلّع غير المجدي - لإيجاد أدلة مباشرة. هناك أيضًا منهج التعليم الموضوع للإنساني (الأديب) شعراً ونثراً، والذي نجده / موصوفاً بدقّة في المثل السائر [٣٥٤] ضياء الدين ابن الأثير، ثمّ نعثر عليه لاحقاً على نحو مفضل في أفكار مونتسكين، وفي

أفكار الشاعر دو بيلاي، الذي ذكره سم دريسدن وفقاً لهذا المصحح، بمعنى حفظ النمودج القديم، واجترأه ومضنه، بحيث يُصبح حراً لا يتحرراً من لحم المقلد ودمه، الذي يجعله - من ثم - ملكاً له.

إن الأسئلة من قبيل: كيف؟ ومتى؟ وأين؟ حرت الانصالات ليس الشرق والغرب على وجه التحديد، إنما هي مشكلة قد تُحل يوماً، أو ربما قد لا تُحل أبداً. ولكن هذه مشكلة أخرى، وهي مستقلة عن الحقيقة التاريخية؛ أي: وجود ظواهر إسلامية بحثة وعربية الأصل، وتحيل بصمة الإسلام الحاضرة، في الغرب المسيحي في القرون الوسطى وفي عصر النهضة الإيطالية كذلك؛ إذ وجدت المسيحية في الإسلام الكلاسيكي حضارة أكثر تقدماً بما لا يقاس على أصيلة القوة العسكرية والاقتصادية، وأكثر تقدماً في الثقافة الفكرية، ومنجماً غنياً، لم تكتشف أوروبا فيه عناصر من ثرائها الكلاسيكي، أيقظت فيها روح الاهتمام بعصورها الكلاسيكية القديمة فحسب^(١)، بل وجدت فيه أوروبا أيضاً أورد غنية بالمواد العربية الإسلامية البحتة التي استعانت بها في حد ذاتها؛ لأنها - أعني أوروبا - عذت محتوياتها ذات قيمة لتطورها.

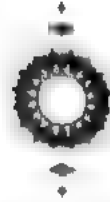
سارت المدرسية والإنسانية العربية الإسلامية جنباً إلى جنب منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي فما تلاه، في تعايش لم يخلُ من تأثير متبادل. فقد تشاركاً معاً العديد من القوايسم؛ فكلاهما عذ النحو سبيلاً للحفاظ على اللغة الفصيحة نفسها من اللحن والجمّة، ملتصقاً نقاء منابعها القديمة. وكلاهما عذ عيون الشعراء الجاهلي، والكتاب والسنة في الإسلام، نماذج للتقليد والمحاكاة. وكلاهما استهدف البلاغة نفسها في الخطابة في الموضوعات الدنيوية والدينية، وكلاهما تشارك المؤسسات التعليمية نفسها، إلى جانب تلك الخاصة بكل منهما. وغالباً ما تشارك أعضاء كلتا الحركتين المناصب والوظائف والمهنة نفسها. وكانت اللغة العربية الفصيحة حلقة الوصل بين الحركتين الإسلاميتين، كما كانت الوسيلة الوحيدة للتخصّصين الرئيسيين: الفقه وكتابة الرسائل. ولم يفكر المسلمون قط في أية وسيلة

(١) الإيماء هنا إلى الترجمات العربية من التراث الثقافي اليوناني القديم، (المرجّم)

أخرى للتعبير الأدبي قميةً برصاصة البلاغة، خلا العربية، كما لم يكن هناك خياراً آخر مقبولاً قط. وهذا هو الشبب في أنه لا يمكن دائماً فصل الإنساني عن المدرسي، والعكس صحيح، وهذا أيضاً هو الشبب في أن ثمة الإنتاج المعكرو للمفكر المسلم -بغض النظر عن العلم الذي شكّل محال اهتمامه الرئيس من جملة أقسام المعرفة الثلاثة- كال بتضمّن عالماً مصنفات تناولت موضوعات تخص أكثر من قسم واحد من هذه الأقسام الثلاثة. لقد كان المفكر المسلم -بحكم طبيعة ثقافته- موسوعياً متفتّحاً.

ويبدو أن تأثير إحدى الثقافات على ثقافة أخرى، في تاريخ الاتصال بين الثقافات، كان -في كثير من الأحيان- بمنزلة خليط من النعمة والنقمة، فكان مدقراً في قطاع بعينه، ومفيداً في قطاع آخر سواء. والتقدّم -وهو ليس مضمون الحدوث دائماً- يقع أنشاقاً وخبط غشواء. إلّا أن الأمر المؤكّد هو أن كلتا الحضارتين: المسيحية الغربية، والإسلامية الكلاسيكية قد تفاعلتا بقوة في القرون الوسطى، وفي العصر الحديث كذلك، كما أنهما ستمصيان في التفاعل بعيداً في المستقبل.

الملاحق



المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير

(١) مطالب ابن الأثير الثمانية للكاتب والشاعر

أخذت الصفحات التالية من المثل السائر لضيء الذين بس الأثير، وهو الكتاب الذي كثيراً ما ورد ذكره في صفحات هذا الكتاب. وتنتمي الصفحات المرقومة ها جميعاً إلى المجلد الأول^(١) من المثل السائر.

[٥٧: ١]

... لهذا الفن فيفتقر حيثند إلى ثمانية أنواع من الآلات.

النوع الأول: معرفة علم الغريبة من النحو والتصريف.

النوع الثاني: معرفة ما يحتاج إليه من اللغة، وهو المتداول المؤلف استعماله في فصيح الكلام غير الوحشي الغريب، ولا المستكرة المعيب.

(١) ليس هذا دقيقاً، بل أجدت هذه الصفحات من المجلدين الأول والثاني من الكتاب. ولم يأت الشياق من متصل، بل جاء انتقائياً تماماً وأحب أن مقدسي قد حرص على إلحاق هذا الملحق بالكتاب من باب التأكيد على نهج التعلم الذاتي (Autodidact) لا شيخ ولا أستاذ ويان أهمية الكتب التي استهدفت الطالبت الذين علموا أنفسهم بأنفسهم، وكذلك أهمية حفظ القرآن والحديث وأشعار القدماء وحلها نثر الأدباء، وغير ذلك مما ذكره مقدسي في ثابا كتابه من حصائص العربية. وفي رأي فإن إختيارات مقدسي من المثل السائر هنا جاءت موفقة تماماً في معرض التأكيد على عدد كبير من النقاط التي تهمض لها في كتابه (المترجم)

النوع الثالث: معرفة أمثال لعرب وأيامهم، ومعرفة الوقائع التي جاءت في حوادث خاصة بأقوام، فإن ذلك جرى مجرى الأمثال أيضاً

النوع الرابع: الاطلاع على تأليقات من تقدمه من أرباب هذه الصناعة المظومة منه والمنثورة، والتحفُّظ للكثير منه.

النوع الخامس: معرفة الأحكام السلطانية: الإمامة، والإمارة والقضاء، والحسنة وغير ذلك.

النوع السادس: حفظ القرآن الكريم، والتدرب باستعماله وإدراجه في مطاوي كلامه.

النوع السابع: حفظ ما يحتجُّ إليه من الأخبار الواردة عن النبي ﷺ، والشُّوكُّ بها مسلك القرآن الكريم في الاستعمال.

النوع الثامن: وهو مختصُّ بالنَّاطِمِ دور النَّاثِر، وذلك علم العروض والقوافي الذي يُقام به ميزان الشعر.

ولندكر بعد ذلك فائدة كل نوع من هذه الأنواع؛ ليعلم أنَّ معرفته ممَّا نمرُّ بالحاجة إليه، فنقول:

٢) صياغة المطالب الثمانية

[قام ضياء الدين بعد ذلك بمعالجة كل مطلب من هذه المطالب الثمانية؛ لإظهار أنَّ ثمة حاجة ملحة للإحاطة به].

النوع الأول: معرفة علم العربية من النحو والتَّصْرِيفِ

أمَّا علم النحو فإنه في علم البيان - من المنظوم والمَثُور - بمنزلة أبجد في تعليم الخط، وهو أوَّل ما ينبغي إتقان معرفته لكلِّ أحد ينطقُ باللسان العربي [٥٩: ١] ليأمنَ معرَّة اللحن.

[١: ٦٦] ومع هذا فلا ينبغي لصاحب هذه الصناعة من التَّظْمِ والشَّر أن يُهملَ من

علم العربية ما يخفى عليه بإعماله اللحن الخفي، فإنَّ اللحن الظاهر قد كثرت
مفاوضات الناس فيه حتى صار يعلمه غير النحوي، ولا شك أنَّ قلة المبالاة بالأمر،
وامتساع القدره عليه، تُوقِّعُ صاحبَه فيما لا يشعر أنَّه وقع فيه، فيجهل بما يكونُ
عالمًا به. [يضرب ضياء الدين أمثلة هنا على مثل هذا اللحن الذي يرتكبه فحولُ
الشُعراء، مثل: أبي نُؤاسٍ (١: ٦٧-٦٨) وأبي تمام والبُحْثري والمنتبي، الذين
يُخطئون، إمَّا في النحو أو في تصرُّيفِ الكلمة]

على أنَّ المخطئ في التَّصْرِيفِ أندر وقوعًا من المخطئ في النحو؛ لأنَّه قلَّما يقعُ
له كلمة يحتاج في استعمالها إلى الإبدال والنقل في حروفها، وأمَّا النحو فإنَّه يقعُ
الخطأ فيه كثيرًا

[١: ٦٩] ومع هذا فَيَبْغِي لَكَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْجَهْلَ بالنحو لا يَدْحُ في فصاحة ولا
بلاغة، ولكنَّه يَدْحُ في الجاهل به نفسه؛ لأنَّه رُسوم قوم تواضعوا عليه، وهُم النَّاطِقُونَ
باللغة، فوجب اتِّباعُهُم.

والدَّليلُ على ذلك أنَّ الشَّاعر لم ينظم شعره وعَرَضَه منه رَفَعُ الفاعل ونَصَبُ
المفعول، أو ما جرى مجراهُما، وإنَّما عَرَضَه لإيراد المعنى الحسن في اللَّفْظِ الحسنِ
المتَّصفين بصفة الفصاحة والبلاغة، ... [١: ٧٠] فَيَبَيِّنُ بهذا أنَّه ليس الغرضُ من نظم
الشعر إقامة إعراب كلماته، وإنَّما الغرضُ أمرٌ وراء ذلك، وهكذا يجري الحكم في
لُخْطَبِ والرُّسائل من الكلام المنثور.

النوع الثاني: معرفة ما يحتاج إليه من اللغة

ويُفْتَرِ أيضًا مؤلَّفُ الكلام إلى معرفة عدَّة أسماء لما يقع استعماله في النظم
والنثر؛ لِيَجِدَ - إذا ضاق به مَوْضِعٌ في كلامه بإيراد بعض الألفاظ - سَعَةً فيه العُدُولُ
عنه إلى غيره مما هو في معناه، وهذه الأسماء تُسمَّى «المترادفة»، وهي اتِّخاذُ
المسمى واختلافُ أسمائه، كَقَوْلِنَا: الحَمْرُ، والرَّاحُ، والدماءُ، فإنَّ المسمى بهذه
الأسماء شيء واحد، وأسماءه كثيرة.

وكذلك يحتاج إلى معرفة الأسماء المشتركة ليستعين بها على استعمال

«التجنيس» في كلامه، وهي اتخاذ الاسم واحلاف المسلمات، كالعين، لإيها نطلق على العين الطائفة، وعلى يسوع الماء، وعلى المطر، وغيره أقسام السان فقد وقى به الأسماء المتناوبة التي هي كل اسم واحد دل على معنى واحد، فإذا أطلق اللفظ في هذه الأسماء كان بيتاً مفهوماً لا يحتاج إلى قرينة، ولو لم يصح الواصف من الأسماء شيئاً غيرها لكان كافياً في البيان.

وأما التحسين فإن الواصف لهذه اللغة العربية - التي هي أحسن اللغات، نظر إلى ما يحتاج إليه أرباب العصاحة والبلاغة فيما يصوغونه من نظم ونثر، ورأى أن من مهمات ذلك «التجنيس»، ولا يقوم به إلا الأسماء المشتركة التي هي كل اسم واحد دل على معنيين فصاعداً، فوضعها من أجل ذلك.

النوع الثالث: معرفة أمثال العرب وأيامهم

[٧٥: ١] وقولي هذا لا يقتضي كل الأمثال الواردة عنهم، فإن منها ما لا يحسن استعماله، كما أن من ألفاظهم أيضاً ما لا يحسن استعماله.

وكنت جردت من كتاب الأمثال للميداني أوزاقاً خفيفة تشتمل على الحسن من الأمثال الذي يدخل في باب الاستعمال، وسبيل المتصدي لهذا الفن أن يسلك ما سلكه، ولتعلم أن الحاجة إليها شديدة، وذلك أن العرب لم تضع الأمثال إلا لأسباب أوجبتها، وحوادث اقتضتها، فصار المثل المضروب لأمر من الأمور عندهم كالعلامة التي يعرف بها الشيء، وليس في كلامهم أوجز منها، ولا أشد اختصاراً.

النوع الرابع: الاطلاع على المنظوم والمنثور

وهو الاطلاع على كلام المتقدمين من المنظوم والمنثور، فإن في ذلك فوائد جمّة؛ لأنه يعلم منه أغراض الناس، ونتائج أفكارهم، ويعرف به مقاصد كل فريق منهم، وإلى أين تراءت به صنعتهم في ذلك، فإن هذه الأشياء مما تشحذ القرينة، وتذكى الفطنة، وإذا كان صائب هذه الصناعة عارفاً بها تصير المعاني - التي ذكرت، وتعب في استخراجها، كالشئ الملقي بين يديه، يأخذ منه ما أراد، ويترك ما أراد. وأيضاً، فإنه إذا كان مطلعاً على المعاني المسبوق إليها قد يتقدح له من بينها معنى غريب لم يسبق إليه.

[١: ٨٣] ومن المعلوم أن خواطر الناس وإن كانت متفاوتة في الجودة والزيادة، فإن بعضها لا يكون عاليًا على بعض، أو منقطعًا عنه إلا بشيء يسير، وكثيرًا ما تتساوى الفرائح والأفكار في الإتيان بالمعاني، حتى إن بعض الناس قد يأتي بمعنى موضوع بلفظ، ثم يأتي الآخر - بعده - بذلك المعنى واللفظ بعينهما من غير علم منه بما جاء به الأول، وهذا الذي يُسميه أرباب هذه الصناعة وقوع الحافر على الحافر، ثم يحين ضياء الدين القارئ إلى آخر الكتاب لتناول مفضل لهذه النقطة.

النوع الخامس: معرفة الأحكام السلطانية

وأما النوع الخامس: وهو معرفة الأحكام السلطانية من الإمامة والإمارة والقضاء والحسبة، وغير ذلك، فإنما أوجبنا معرفتها وإحاطة بها لما يحتاج إليه الكاتب في تقليدات الملوك والأمراء والقضاة والمحسبين، ومن يجري مجراهم، وأيضًا فإنه قد يحدث في الإمامة حادث في بعض الأوقات: بأن يموت الإمام القائم بأمر المسلمين، ثم يتولى من بعده من لم تكمل فيه شرائط الإمامة، أو يكون كامل الشرائط غير أن الإمام الذي كان قبله عهد بها إلى آخر غيره، وهو ناقص الشرائط، أو يكون قد تنازع الإمامة اثنان، أو يكون أرباب الحل والتقد قد اختاروا، وأما وهم غير كامل الشرائط التي تجب أن توجد فيهم، أو يكون أمر غير ما ذكرناه، فتختلف الأطراف في ذلك، ويتصّب ملك من الملوك له عناية بالإمام الذي قد قام للمسلمين، فيأمر كاتبه أن يكتب كتابًا في أمره إلى الأطراف المخالفة له. وإذا لم يكن الكاتب عند ذلك عارفًا بالحكم في هذه الحوادث واختلاف أقوال العلماء فيها، وما هو رخصة في ذلك، وما ليس برخصة، [١: ٨٤] لا يكتب كتابًا يتنفع به.

ولسنا نغني بهذا القول أن يكون الكتاب مقصورًا على فقه محصي فحسب؛ لأننا لو أردنا ذلك لما كنا نحتاج فيه إلى كتب كتاب بلاغي، بل كنا نقصر على إرسال مصنف من مصنفات الفقه عوضًا عن الكتاب، وإنما قصدنا أن يكون الكتاب الذي يكتب في هذا المعنى مشتملًا على الترغيب والترهيب، والمسامحة في موضع، والمحافة في موضع، مشحونًا بذلك بالنكت الشرعية المبرزة في قوالب البلاغة والفصاحة، كما فعل الكاتب الصابي في الكتاب الذي كتبه عن عز الدولة بختيار بن

مع الدولة من نويه، إلى الإمام الطائع، لما جلع المطبع، فإنه من محاسن الكتب التي نكت في هذا الفن.

النوع السادس: حفظ القرآن الكريم

[٨٤: ١] وأنا النوع السادس: وهو حفظ القرآن الكريم، فإن صاحب هذه الصناعة ينبغي له أن يكون عارفاً بذلك؛ لأن فيه فوائد كثيرة، منها أنه يصفى كلامه بالأيات في أماكنها اللائقة بها، ومواضعها المناسبة لها، ولا شبهة فيما يصبى للكلام بذلك من الفخامة والحزالة والرونق.

[٨٥: ١] ومنها أنه إذا عرف موقع الملاعة وأسرر المصاححة المودعة في تأليف القرآن، اتخذ به حراً يستخرج منه الثمر والجواهر، ويودعها مطاوى كلامه، كما فعلته أبا فيما أنشأته من المكاتبات، وكفى بالقرآن الكريم وحده آلة وأداة في استعمال أفانين الكلام، فعليك أيها المتوشح لهذه الصناعة بحفظه، والمحص عن سره، وغامض رُموزه وإشاراته، فإنه تحارة لن تبور، ومنبع لا يغور، وكثر يرجع إليه، وذخر يُعزل عليه.

النوع السابع: حفظ الأخبار النبوية

أما النوع السابع وهو حفظ الأخبار النبوية مما يحتاج إلى استعماله، فإن الأمر في ذلك يجري مجرى القرآن الكريم، وقد تقدّم القول عليه فاعرفه.

النوع الثامن: معرفة علمي العروض والقوافي

وأما النوع الثامن: وهو ما يختص بالتأظم دون التأثير، وذلك معرفة العروض، وما يجوز فيه من الزخاف وما لا يجوز، فإن الشاعر محتاج إليه.

ولسنا نوجب عليه المعرفة بذلك لينظم بعلمه، فإن النظم مبني على الذوق، ولو نظم بتقطع الأفاعيل لجاء شعره متكلفاً غير مرضي، [٨٦: ١] وإنما أريد للشاعر معرفة العروض؛ لأن الذوق قد ينشأ عن بعض الزخافات، ويكون ذلك جائزاً في العروض، وقد وزد للعرب مثله.

لماذا كان الشاعر غير عالم به، لم يُفرّق بين ما يجوز من ذلك وما لا يجوز، كذلك أيضاً يحتاج الشاعر إلى العلم بالقوافي ...

على أن الذي ذكرناه من هذه الآلات الثمان هو كالأصل لما يحتاج إليه الحطيب والشاعر، ومعرفة ضرورة لا بدّ منها. وها هنا أشياء هي كالتواضع والروادف، وبالجُملة فإنّ صاحب هذه الصناعة يحتاج إلى التّشبيّه بكلّ فنّ من الفنون.

الفصل العاشر: في الطريق إلى تعلّم الكتابة

[١: ١٥٩] هذا الفصل هو كنز الكتابة ومنتجها، وما رأيت أحداً تكلم فيه بشيء. ولما خُيّبت إلي هذه الفضيلة، وبلغني الله منها ما بلغني؛ وجدت الطريق ينقسم فيها إلى ثلاث شعب:

الأولى: أن يتصفّح الكاتب كتابه المتقدّمين، ويطلّع على أوضاعهم في استعمال الألفاظ والمعاني، ثمّ يحلّو حدّوهم، وهذه أدنى الطبقات عندي.

الثانية: أن يمزج كتابه المتقدّمين بما يستجيده لنفسه من زيادة حسنة: إمّا في تحسين اللفاظ، أو في تحسين معاني، وهذه هي الطّقة الوسطى، وهي أعلى من التي قبلها.

الثالثة: أن لا يتصفّح كتابه المتقدّمين، ولا يطلّع على شيء منها، بل يصرف همه إلى حفظ القرآن الكريم وكثير من الأخبار النبويّة، وعدة من دواوين فحول الشعراء، ممّن غلب على شعره الإجادة في المعاني والألفاظ، ثمّ يأخذ في الاقتباس من هذه الثلاثة، أعني القرآن والأخبار النبوية والأشعار، فيقوم ويقف، ويخطئ ويصيب، ويضلّ ويهتدي، حتى يستقيم على طريقة يفتتحها لنفسه، وأخلق بذلك الطريق أن تكون مبدّعة غريبة، لا شركة لأحد من لمتقدّمين فيها.

وهذه الطريق هي طريق الاجتهاد، وصاحبها يعدّ إماماً في فنّ الكتابة، كما يعدّ الشافعي وأبو حنيفة ومالك - رضي الله تعالى عنهم - وغيرهم من الأئمة المجتهدين في علم الفقه، إلّا أنّها مستوعرة جداً، ولا يستطيعها إلّا من رزقه الله تعالى لساناً هجّاماً، ومخاطراً رافئاً. وقد سهّلت لك صعباتها، وذلّلت محاجّها. وكُنْتُ أشعّ

مطهر ذلك لما عديت بيله من اعداء؛ فإني سبكت إليه شئ طيب حتى منعته احراقه.
[نهاية ص ١٥٩]

[١: ١٦٦] ولا أريد بهذه الطريق أن يكون الكاتب مرتطفا في كتابته بما يستخرج من
من العراق الكريم، والأحار النبوية، والشعر، بحيث إنه لا ينشئ كتابا إلا من ذلك،
بل أريد أنه إذا حفظ القرآن الكريم وأكثر من حفظ الأحار النبوية والأشعار، ثم نقب
عن ذلك نقيب مطلع على معانيه، ممثش عن دقائقه، وقنه طهرا نطري؛ عرف حينئذ
من أين تؤكل الكتف فيما ينشئ من دات نفسه، واستعان بالمحفوظ على العريضة
الطبيعية.

[١: ١٦٦] خلّ الأبيات الشعرية ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

[١: ١٦٦] الأول. منها، وهو أدناها مرتبة، أن يأخذ الشاعر بيتا من الشعر، فيشره
بلمظه من غير زيادة؛ وهذا عيب فاحش، ومثاله كمن أخذ عقدا قد أنقش نظمته،
وأحسن تأليفه، فأواهه وبدّده، وكان يقوم عُذْره في ذلك أن لو نقله عن كونه عقدا إلى
صوره أخرى مثله أو أحسن منه، وأيضا فإنه إذا نثر الشعر بلفظه كان صاحبه مشهور
السرقة، فيقال: هذا شعر فلان بعينه، لكون اللفاظ باقية لم يتغير منها شيء [ينضرب
ابن الأثير مثالا، واستثناء لهذه القاعدة].

[١: ١٦٦] وأما القسم الثاني: وهو وسط بين الأول والثالث في المرتبة، وهو أن
يشير المعنى المنظوم ببعض ألفاظه، ويعزّم عن البعض باللفاظ أحر، وهناك تظهر
الضئعة في المماثلة والمسابهة ومواخاة الألفاظ الباقية بالآلفاظ المرتجلة؛ فإنه إذا
أخذ لفظا لشاعر مجيد قد نقّحه وصحّحه فقرّبه بما لا يلائمه كان كمن جمع بين
كُلّوة وخصاة، ولا خفاء بما في ذلك من الانتصاب للقبح، والاستهذاب للطعن.
[الأمثلة المضروبة هنا دازت حول كيفية فعل ذلك].

[١: ١٦٥] وأما القسم الثالث: وهو أعلى من القسمين الأولين، فهو أن يؤخذ
المعنى فيصاغ باللفاظ غير ألفاظه، ونم يُبيّن خدق الصانع في صياغته، ويُعلم بمقدار
تصرّفه في صناعته؛ فإن استطاع الزيادة على المعنى فتلك الدرجة العالية، وألا

احسن التصرف، وأفضل التأليف؛ ليكون أولى بذلك المعنى من صاحبه الأول [ثم يلي ذلك مزيد من التفصيل لهذه الطريقة مع الأمثلة عليها]

[١: ١٦٩] من أحب أن يكون كاتباً، أو كان عنده طبعٌ مجيئٌ، فعليه بحفظ الدواوين ذوات الغلدة، ولا يقنع بالقليل من ذلك، ثم يأخذ في نثر الشعر من محفوظاته، وطريقه أن يتدبّر فيأخذ قصيداً من القصائد؛ فيشره بيتاً بيتاً على التوالي، ولا يستنكف في الابتداء أن ينثر الشعر بالفاظه أو بأكثرها؛ فإنه لا يستطيع إلا ذلك، وإذا مرّت نفسه، وتدرّب خاطره؛ ارتفع عن هذه الذريعة، وصار يأخذ المعنى ويكسوه عبارة من عنده، ثم يرتفع عن ذلك حتى يكسوه ضروباً من العبارات المختلفة، ويجتهد بحضن لخطابه بمباشرة المعاني لِقائِ، فيستخرج منها معاني غير تلك المعاني، وسيله أن يكثر الإدمان ليلاً ونهاراً، ولا يزال على ذلك مدة طويلة، حتى يصير له ملكة، فإذا كتب كتاباً أو خطب خطبة، تدفقت المعاني في أثناء كلامه، وجاءت ألفاظه مفعولة لا مقسولة، وكان عليها حيلة حتى تكاد تُرقص رقصاً، وهذا شيءٌ جبرته بالتجربة، ولا يُنبئك مثلٌ خبير.

اعتراض:

فإن قيل: الكلام قسمان: منظوم، ومثثور؛ فلم حضنت على حفظ المنظوم، وجعلته مادةً للمثثور، وهلاً كان الأمر بالعكس؟

الجواب:

[١: ١٧٠] قلتُ في الجواب: إن الأشعار أكثر، والمعاني فيها أغزر، وسبب ذلك أن العرب -الذين هم أصل الفصاحة- جُلُّ كلامهم شعر، ولا نجد الكلام المثثور في كلامهم إلا يسيراً، ولو كثر فإنه لم يُنقل عنهم، بل المنقول عنهم هو الشعر، فأودعوا أشعارهم كل المعاني، كما قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ أَنهَم فِي كَلِّ وَأَوْبَهُمُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٥]. ثم جاء الطراز الأول من المختصرين فلم يكن لهم إلا الشعر، ثم استمررت الحال على ذلك، فكان الشعر هو الأكثر، والكلام المثثور -بالنسبة إليه- قطرة من بحر؛ ولهذا صارت المعاني كلها مودعة في الأشعار، وحيث كانت بهذه

المسورة، فكان حثي على حفظها، واستعمال معانيها في الخطب والمكاتبات لهذا السبب. [ثم يضرب ابن الأثير أمثلة كثيرة على ذلك].

١- حل آيات القرآن الكريم:

[٢٠٢: ١] أما حل آيات القرآن العزيز فليس كشر المعاني الشعرية؛ لأن ألفاظه ينبغي أن يحافظ عليها، لمكان فصاحتها، ألا أنه لا ينبغي أن يؤخذ لفظ الآية بحملته، فإن ذلك من باب «التضمين»، وإنما يؤخذ بعضه، فإذا أن يجعل أولاً للكلام أو آخره، على حسب ما يقتضيه موضعه، وكذلك تفعل الأحبار النبوية. على أنه قد يؤخذ معنى الآية والخبر، فيكسى لفظاً غير لفظه، وليس لذلك من الحسن ما للقسم الأول للفائدة التي أشرنا إليها.

[٢٠٣: ١] واعلم أن المتصدي لحل معاني القرآن يحتاج إلى كثرة الدرس، فإنه كلما ديم على درسه ظهر من معانيه ما لم يظهر من قبل. وهذا شيء جريته وخبرته، فإنني كنت أخذ سورة من السور وأتلوها، وكلما مررتي معني أثبتته في ورقة مفردة، حتى انتهي إلى آخرها، ثم أخذ في حل تلك المعاني التي أنشأها واحداً بعد واحد، ولا أقتنع بذلك حتى أعاود تلاوة تلك السورة، وأفعل ما فعلته أولاً، وكلما صقلتها التلاوة مرة بعد مرة ظهر في كل مرة من المعاني ما لم يظهر لي في المرة التي قبلها.

وسأورد في هذا الموضع سورة من السور، ثم أرفقها بآيات أخرى من سور متفرقة، حتى يتبين لك أيها المتعلم ما فعلته، فتحدو حدوه. [ثم يورد الأمثلة]

[٢٢١: ١] الغرض أن تعلم -أيها المتعلم- كيف تضع يدك على أخذ ما تأخذه من بعض الآية، ثم تضيف إليه كلاماً من عندك، وتجعله مسجوعاً كما قد فعلت أنا في هذا الموضع ...

[٢٢٢: ١] وهكذا ينبغي لك إذا أردت أن تسلك هذه الطريق، وقددرت على سلوكها، وهي من محاسن الصناعة البلاغية، وليس فوقها من الكلام ما هو أعلى درجة منها؛ لأنها ممزوجة بالقرآن لا على وجه التضمين بل على وجه الانتظام به.

حلّ الأخبار النبوية

[٢٢٢:١] وأنا الاحبار النبوية فكأن القرآن العربي في حلّ معانيها

اعتراض

فإن قلت، إن الاحبار النبوية لا يحري فيها الأمر بحسب ما ورد في الأحكام، حاصراً وصائطاً، وكلّ ما يدخل في الاستعمال، من الأحكام فليس كذلك، لأنها كثيرة لا تحصر، ولو انحصرت لكان منها ما يدخل في الاستعمال، ومنها ما لا يدخل، ولا بد من بيان يمكن الإحاطة به، والوقوف عند

الجواب:

قلت في الجواب عن هذا: إنك أول ما تحفظه من الأخبار هو كتاب الشهاب (يعني شهاب الأخبار في الأحاديث المروية عن الرسول المختار لأبي عبد الله محمد بن سلطنة القصاصي (ت ٤٥٤ هـ / ١٠٦٢ م)، طبع في إستانبول، ١٣٢٧ هـ وبعدها ١٣٢٧ هـ (١٩٠٩ - ١٩١٠ م))، فإنه كتاب مختصر، وجميع ما فيه يستعمل، لأنه يتصنّف حكماً وأدباً، فإذا حفظته وتدرّبت باستعماله - كما أريتك بها - حصل عندك قوة على التصرّب والمعرفة بما يدخل في الاستعمال وما لا يدخله، وعدد ذلك تنصّح كتاب صحيح البخاري ومسلم والموطأ والترمذي وسنن أبي داود وسنن النسائي، وغيرها من كتب الحديث، وتأخذ ما يحتاج إليه. وأهل مكة أخبر بشعابها، والذي تأخذه إن أمكنك حفظه والتدّرس عليه فهو المراد؛ لأن ما لا تحفظه فليست مه على ثقة، وإن كان لك ملاحظات كثيرة كالقرآن، ودواوين كثيرة من الشعر، وما ورد من الأمثال الشائرة، وغير ذلك ممّا أشرنا إليه، فليكن بمداومة المطالعة للأخبار، والإكثار من استعمالها في كلامك حتى ترتفع على حاطرك، فتكون إذا احتجت منها إلى شيء وجدته، وسهل عليك أن تأتي به ارتجالاً. فتأمل ما أوردته عليك، واعمل به.

وكنت جردت من الأخبار النبوية كتاباً يستعمل على ثلاثة آلاف خبر، كلها تدخل في الاستعمال، وما زلت أواظب على مطالعته مدة تزيد على عشر سنين، فكنت

أنهي مطالعته في كل أسبوع مرة، حتى دار على ما طوى، وحفظ ما مر به على
خمسة مئة مرة، وصار محفوظاً لا يشك عني منه شيء، وهذا الذي أوردته ههنا في
حل معاني الأحبار، هو من هناك [يتبع ذلك بالأمثلة]

[٢٤١ - ١] وبما أوردته من حل المعاني الشعرية وحل آيات القرآن والأحبار
السوية طريق واضح لمن يقوى على سلوكه، والله الموفق للمضوات

وابتداً في أشباه الكتاب^(١)

[٢: ٦٦-٧٢] وقد رأيت جماعة من متحلفي هذه الصنعة يجعلون منهم
مقصوداً على الألفاظ التي لا حاصل وراءها، ولا كبير معنى تحتها، وإذا أتى أحدهم
بلفظ مسجوع على أي وجه، كان من الغثاثة والرد، يعتقد أنه قد أتى بأمر عظيم، ولا
يشك في أنه صار كاتباً مقلداً.

إذا نظر إلى كتاب رماننا وجدوا كذلك، فقاتل الله القلم الذي يمشي في أيدي
الجهال الأعمار، ولا يعلم أنه كجواد يمشي تحت حمار. ولو أنه لا يتناول إليه إلا
أهل لبان الفاضل من الناقص، على أنه كالرُمح الذي إذا اعتقله حامله بين الضفين
بان به المقدم من الناقص، وقد أصبح اليوم في يد قوم هم أحوج من صبيان الكاتب
إلى التعليم. وقد قيل: إن الجهل بالجهل داء لا ينتهي إليه سقم لسقيم. وهؤلاء لا
ذنب لهم؛ لأنهم لو لم يستخدموا في القول ويستكتبوا، وإلا ما ظهرت جهالتهم،
وفي أمثال العوام: «لا تهر الأحمق شيئاً فيظنه له»، وكذلك يجري الأمر مع هؤلاء،
[٢: ٦٧] فإنهم استكتبوا في القول، فظنوا أن الكتابة قد صارت لهم بأمر حق واجب.

ومن أعجب الأشياء أنني لا أرى إلا طامعاً في هذا الفن، مدعياً له على حُلوه عن
تحصيل آياته وأسبابه، ولا أرى أحداً يطمح في فن من الفنون غيره، ولا يدعيه! هذا،
وهو يحز لا ساحل له، يحتاج صاحبه إلى تحصيل علوم كثيرة حتى ينتهي إليه،
ويحتوي عليه، فسبحان الله! هل يدعي هؤلاء أنه فقيه، أو طبيب أو حاسب أو غير
ذلك من غير أن يحصل آلات ذلك، ويتقن معرفتها؟

(١) هذا العنوان الجاني من وضع مقدسي. (المترجم)

فإذا كان العلم الواحد من هذه العلوم الذي يمكن تحصيله في سنة، أو سبب من الزمان، لا بدعه أحد من هؤلاء، فوجب بحسبنا إلى من الحكمة، أنه لا حصل معرفته إلا في سبب كثيرة، فذهبه وهو جاهل به؟

ومنا رأيت من المذعن لهذا الفن الذين حصلوا منه على الفهم، وفهمه، معرفتهم على الألفاظ المسجوعة عنه التي لا حاصل وراءها، أنهم إذا أُكرب هذه الحال عليهم، وقيل لهم إن الكلام المسجوع ليس عبارة عن توافق الفقر على حرف واحد فقط، إذ لو كان عبارة عن هذا وحده لأمكن أكثر الناس أن يتأوا به من غير كلمة، وإنما هو أمر وراء هذا، وله شروط متعددة، فإذا سمعوا ذلك أنكروا، لخلوهم عن معرفته، ثم لو عرفوه وأتوا به على الوجه الحسن من اختيار الألفاظ المسجوعة لاحتاجوا إلى شرط آخر، قد نبهت عليه [٦٨: ٢] في باب «الشجع»، [انظر: ٣٠٨: ١]

وإذا أنكر عليهم الاختصار على الألفاظ المسجوعة، فهذا إلى طريق المعاني يقولون: لنا أسوة بالعرب الذين هم أرباب الفصاحة، فإنهم إنما اعتنوا بالألفاظ ولم يعتنوا بالمعاني اعتناءً ثم بها! فلم يكفهم جهلهم فيما ارتكبه، حتى ادعوا الأسوة بالعرب فيه، فصارت جهالتهم جهالتين.

[انتهى]

[ههنا يوضح ضياء الذين أن العرب اعتنوا بالألفاظ والمعاني، وأنهم عُدوا الألفاظ خادمة للمعاني، ويجادل محاوريه، ويضرب المثل ببني شعير عريين^(١). ويوضح كيف جالت المعاني الواردة في التبتين في أذهان أصحابها (ولم يزل منهجنا في ذلك حتى صفحة ٧٢ من المجلد الثاني).]

(١) هما بيتا شعر يُنسب لـ كُثير عزة:

ومشع بالأركاب من هو مابح
وسألت بأعناق المطي الأباطح

ولما قضينا من مشي كل حاجة
أخذنا بأطراف الأحاديث يسا

(المترجم).

الملحق الثاني



تحت مصنفات ظهور الحق البهني

(٤٩٩-٥٦٥ هـ/١١٠٦-١١٦٩ م)

(ملا من محمد الأديب [د باقرت الحموي]، ١٣، ٢١٥، ٢١٨)

(١) كتاب أصول القرآن مع الأحكام، مجلد.

(٢) كتاب إحصاء القرآن، مجلد.

(٣) كتاب الإفادة في كلمة الشهادة، مجلد.

(٤) كتاب المختصر من الفرائض، مجلد.

(٥) كتاب الفرائض بالجدول، مجلد.

(٦) كتاب أصول الفقه، مجلد.

(٧) كتاب قرائن آيات القرآن، مجلد.

(٨) كتاب معارج نهج البلاغة، مجلد.

وهو شرح نهج البلاغة لـ الشريف [الزبيدي] السعدي (ت ١٣٦ هـ).

(١٠٤٤ م).

(١) الأصول: جمع أصول، وهو الشواهد (المرجع).

- ١٩ كتاب مهج الزشاد في الأصول، مجلدة
- ١٠ كتاب كنز الخُصَج في الأصول، مجلدة
- ١١ كتاب جلاء صدأ الشك في الأصول
- ١٢ كتاب إيضاح البراهين في الأصول، مجلدة
- ١٣ كتاب الإفادة في إثبات الخسر والإعادة، مجلدة.
- ١٤ كتاب تحفة الشادة، مجلدة.
- ١٥ كتاب التحرير في التذكير، مجلدتان
- ١٦ كتاب الوقعة في منكر الشريعة، مجلدة.
- ١٧ كتاب تنبيه العلماء على تمويه المتشبهين بالعلماء.
- ١٨ كتاب أزهير الرياض الفريفة، وتفسير ألفاظ المحاورة والشريعة، مجلدة.
- ١٩ كتاب أشعاره، مجلدة.
- ٢٠ كتاب دُرر السخاب، ودُرر الشهاب في الرّسائل، مجلدة
- ٢١ كتاب مُلَحّ البلافة، مجلدة.
- ٢٢ كتاب البلاغة الخفئة، مجلدة.
- ٢٣ كتاب طرائق الوسائل إلى حدائق الرّسائل، مجلدة.
- ٢٤ كتاب الرّسائل (وضّعه بالفارسية)، مجلدة.
- ٢٥ كتاب رسائله المتفرقة، مجلدة.
- ٢٦ كتاب عقود اللآلئ، مجلدة.
- ٢٧ كتاب غُرر الأمثال، مجلدتان.
- ٢٨ كتاب الانتصار من الأشرار، مجلدة.

- (٢٩) كتاب الاعداء بالإقبال والإدبار، مجلدة
- (٣٠) كتاب وضاح ذمبة القصور، مجلدة صحفة
- (٣١) كتاب أسرار الاعتذار، مجلدة
- (٣٢) كتاب شرح منكرات المقامات الحريرية، مجلدة
- (٣٣) كتاب ذرة الوضاح، وهو تنفة كتاب الوضاح، مجلدة حكمة
- (٣٤) كتاب العروض، مجلدة
- (٣٥) كتاب أزهار أشجار الأشعار، مجلدة
- (٣٦) كتاب عقود المضاحك، (وصفه بالفارسية)، مجلدة
- (٣٧) كتاب فصائح الكبراء (وضعه بالفارسية)، مجلدة
- (٣٨) كتاب آداب الشفر، مجلدة.
- (٣٩) كتاب مجامع الأمثال وبدائع الأقوال، أربعة مجلدات.
- (٤٠) كتاب مشارب التجارب، أربعة مجلدات.
- (٤١) كتاب ذخائر الحكم، مجلدة.
- (٤٢) كتاب شرح الموجز المعجز، مجلدة.

(ربما يعني كتاب معجزات التأويل عن معجز التزويل لأحمد بن كمال الشجري (٢٦٠-٣٥٠هـ / ٨٧٣-٩٦١م). انظر: ياقوت الحموي. معجم الأدباء، ٣: ١٠٥؛ ذيل Brockelmann. GAL. Suppl 1.^(١) 604(B)

226,

(١) ليس في جريدة المصادر والمراجع الواردة بهذا الكتاب اختصار كهذا، فليس هذا إلا ادب، وهو ذيل طقات المتأصلة لابن رجب، نسخة هري لاوسن وصدي سعيد، ويتبين F، وهو سكتب عنه ولكن نسخة محمّد حامد النقي، وهناك الذيل والكلمة سُمّيت كُتُيب. ثمّ ذيل (B) ليس له وجود في جريدة مصادر مقسّم. (المترجم)

الأحاديث المروية عن الرسول المختار للقصاصي (ت ٤٥٤ هـ / ١٠٦٢ م).
 انظر: *suppl.* 1, 984, *cat.* 1, 341.

(٧٣) كتاب تاريخ حكماء الإسلام

(وهو من مصادر هذا الكتاب، وذكره بروكلمان، انظر: *cat.* 1, 324, *suppl.* 1, 987-H) وذكر بروكلمان أيضًا كتابي: *وُشاح ذمّة القصر*، و*تنمّة صوان الحكمة*، المرفوعين بـ (٣٠-٤٧) أعلاه، ومن ثم، يبقى هناك *مسمون مصنفًا، وكلّها مفقودة*.)

(١) قال باقرت: هذا ما ذكره في كتاب مشارب التجارب. ووجدت له كتاب تاريخ يهق بالفارسية. وكتاب لياح الأنساب، انظر: معجم الأدباء، نشرة إحسان عباس، ١: ١٧٦٣. (المترجم)

الملحق الثالث



قائمة بالوزراء وأصحاب الدواوين والكتاب وغيرهم من الأدباء المحترفين

- (١) عبد الحميد بن يحيى (ت ١٣٢هـ / ٧٤٩م).
- (٢) الفصل بن سهل (ت ٢٠٢هـ / ٨١٨م).
- (٣) عمرو بن مسعدة (ت ٢١٧هـ / ٨٣٢م).
- (٤) محمد بن عبد الملك بن الزيات (ت ٢٣٣هـ / ٨٤٧م).
- (٥) الحسن بن سهل (ت ٢٣٦هـ / ٨٥١م).
- (٦) يحيى بن أكثم (ت ٢٤٢هـ / ٨٥٧م).
- (٧) إبراهيم بن العباس الصولي (ت ٢٤٣هـ / ٨٥٧م).
- (٨) الفصح بن خاقان (ت ٢٤٧هـ / ٨٦١م).
- (٩) الحسن بن وهب (ت ٢٤٨هـ / ٨٦٢م).
- (١٠) أحمد بن المديتر (ت ٢٧٠هـ / ٨٨٣م).
- (١١) سليمان بن وهب (ت ٢٧٢هـ / ٨٨٥م).
- (١٢) علي بن يحيى بن المنجم (ت ٢٧٥هـ / ٨٨٨م).

- (١٣) إبراهيم بن محمد بن المدبر (ت ٢٧٩هـ / ٨٩٣م)
- (١٤) أحمد بن محمد بن الفُرات (ت ٢٩١هـ / ٩٠٤م)
- (١٥) علي بن محمد بن الفُرات (ت ٣١٢هـ / ٩٢٤م).
- (١٦) ابن مُقلة (ت ٣٢٨هـ / ٩٤٠م)^(١).
- (١٧) علي بن عيسى (ت ٣٣٤هـ / ٩٤٦م).
- (١٨) قُدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ / ٩٤٨م).
- (١٩) أحمد بن محمد النُحاس (ت ٣٣٨هـ / ٩٥٠م).
- (٢٠) أحمد بن محمد الخارزنجي البُشتي (ت ٣٤٨هـ / ٩٥٩م).
- (٢١) أبو الفُرج الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ / ٩٦٧م).
- (٢٢) ابن القميد (ت ٣٥٩هـ / ٩٦٩م. أو ٣٦٠هـ / ٩٧٠م).
- (٢٣) أبو عُبيد الله المرزُباني (ت ٣٨٤هـ / ٩٩٤م).
- (٢٤) الضاحب ابن عبّاد (ت ٣٨٥هـ / ٩٩٥م).
- (٢٥) الحاتمي (ت ٣٨٨هـ / ٩٩٨م)^(ب).
- (٢٦) أبو الفتح علي بن محمد البُستي (ت ٤٠٠هـ / ١٠١٠م).
- (٢٧) ابن حاجب النُعمان (ت ٤٢٣هـ / ١٠٣٢م)^(ج).
- (٢٨) ابن الإفيلي (ت ٤٤١هـ / ١٠٥٠م)^(د).

(أ) كذا في الأصل الإنجليزي، وابن مُقلة: لقبٌ أخوين، هما: أبو علي بن لحسين بن مُقلة وزير المقتدر

ثم القاهرة ثم الرضا بالله، وأبو عبد الله الحسن بن علي بن مُقلة (ت ٣٣٨هـ / ٩٥٠م)، بيد أن تاريخ

الوفاء المثبت أعلاه يدلُّ على أنَّ مقدسي إنما أراد أبا علي، لا أخاه أبا عبد الله (المترجم)

(ب) هو أبو علي محمد بن الحسن بن المظفر الحاتمي. (المترجم)

(ج) هو علي بن عبد العزيز بن إبراهيم بن تَنان بن داود المعروف بابن حاجب النُعمان. (المترجم)

(د) هو أبو القاسم إبراهيم بن محمد بن زكريّا الأزهرى الأندلسي. (المترجم)

- (٢٩) محمّد بن أحمد العميدي (ت ٤٣٣هـ / ١٠٤٢م)
 (٣٠) ابن النوصلايا (ت ٤٩٧هـ / ١١٠٤م)
 (٣١) الطّبري (ت ٥١٤هـ / ١١٢١م)
 (٣٢) أبو القاسم الطبري (ت ٥٤٢هـ / ١١٤٧م)
 (٣٣) ابن خيرة (ت ٥٦٠هـ / ١١٦٥م)
 (٣٤) محمّد بن الحسن بن حمدون (ت ٥٦٢هـ / ١١٦٧م)
 (٣٥) ابن الحلال (ت ٥٦٦هـ / ١١٧١م)
 (٣٦) ابن شديد الدولة (ت ٥٧٥هـ / ١١٨٠م)
 (٣٧) ابن التعاويني (ت ٥٨٣هـ / ١١٨٧م)
 (٣٨) قوام الدين ابن زيادة (ت ٥٩٤هـ / ١١٩٨م)
 (٣٩) القاضي الفضل اليساني (ت ٥٩٦هـ / ١٢٠٠م)
 (٤٠) عماد الدين الكاتب الأصفهاني (ت ٥٩٧هـ / ١٢٠١م)
 (٤١) محمّد بن علي بن الزكي (أي ابن زكي الدين ت ٥٩٨هـ / ١٢٠٢م)
 (٤٢) ابن المازستاني (ت ٥٩٩هـ / ١٢٠٣م)

(أ) هو لعلاء بن الحسن بن وهب بن النوصلايا الكرخي. (المترجم)

(ب) هو مؤلف تبيين نو، معاصر الحسين بن علي بن محمّد بن عبد الله بن عبد الصمد الأصبهاني (المترجم)

(ج) هو مؤرخ عوام حسين يحيى بن خيرة. (المترجم)

(د) هو أبو جعفر يوسف بن محمّد، لقبه بالموفق. (المترجم)

(هـ) هو محمّد بن محمّد بن عبد الكريم البصري. (المترجم)

(و) هو محمّد بن عبد الله بن شاذي المعروف ببني شعويش. (المترجم)

(ز) هو أبو بكر غيبة بن أبي مخرج عبي بن نصر بن حمزة المعروف بابن المازستاني. (المترجم)

الحواشي

الباب الأول المدرسية



(١) انظر

George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: University Press, 1981).

ولا سيما المصول الثلاثة التالية-

The Scholastic Method as Form the I'liqa-Report, 111 ff, The Scholastic Method as Function the Munazara Disputation, 128 ff, the Scholastic Method as Finished Product The Summa, 249 ff

(٢) تمصلاً انظر

George Makdisi, "The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of *Uṣūl al-Fiqh*", *Studia Islamica*, 59 (1984), 3-47

وهذه المقالة هي أساس مائة هذا الفصل.

(٣) تجد تفصيل هذا في معرض مقدمة شاكر لرسالة الشافعي، حيث اقتبس المحقق من كتاب بحر الذين الزاوي، المشي مناقب الشافعي (ص ٥٧)، انظر مقدمة أحمد محمّد شاكر وتعليقاته على متن رسالة الشافعي، في: الشافعي، كتاب الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمّد شاكر، (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م)، ١٣.

(٤) قارن: قضية المحظر والإباحة، (المذكورة في المشي آنفاً والمرفوعة به ثمة)، وانظر أيضاً:

Joseph Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), 134.

(٥) النوّالي، المستصفى من علم الأصول، (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٢٢-١٣٢٤هـ/ ١٩٠٤-١٩٠٦م)،

١٠: ١

(٦) النوّالي، المصدر نفسه، والخزء والصّحفة عنهما.

(٧) ابن العماد الحلبي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م)،

٩٢ وانحطأ من الاعتماد على كتب الهندسي - وهو المعروف في مصر من غير - ومن الزوايا من هذه الشاكلة، انظر اس قدامه، تحريره لظفر في كتب أهل الكلام، بحسن ورجحه وتقديم جورج مقدسي (G. Makdisi) في

Ibn 'Arabi's Conception of Speculative Theology, (London: Luzac, 1962)

رأياً من ص ٢٢ من الترجمة الإنجليزية، ومقابلها ص ٢٦ من - العربي

(٨) عن مجلة خلق القرآن، انظر

Paton W. M., *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna*, (Leiden: E. J. Brill, 1897)

(٩) الأشعري، كتاب الإمامة من أصول الذبابة، (القاهرة: ١٣٤٨ هـ - ١٩٢٩ م - ١٩٣٠ م)، ترجمة

وتحقيق ر. ك. كلايس (W. C. Klein)، (نيو هافن: New Haven، المجتمع الشرقي الأمريكي

American Oriental Society، ١٩٤٠)، ٨-٩ من النص العربي، ٤٩ من الترجمة الإنجليزية

(١٠) عن ابن مسعود، انظر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (العمارة: مطبعة السعادة،

١٣٤٩ هـ / ١٩٣١ م)، ١، ٢٨٠-٢٨٦؛ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، الأجزاء

من الخامس إلى العاشر، تحقيق كريكو (Krenkow)، (حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف

العثمانية، ١٣٥٧-١٣٥٩ هـ / ١٩٣٨-١٩٤٠ م)، ٦، ٢٧٥؛ بن تيمية، مجموعة المساوي، ٥

مجلدات، (القاهرة: مطبعة كركستان، ١٣٢٦-١٣٢٩ هـ / ١٩٠٨-١٩١١ م)، ١، ٣١٤-٣١٥

Makdisi, *The Rise of Colleges*, 108 ff., (11)

والكتابات ثمة، مادة: امناظرة

(١٢) أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، (بغداد: مطبعة بغداد، ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م).

(١٣) المصدر نفسه، ٨٦-٨٧.

(١٤) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ٨: ١٠٩.

(١٥) ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، مجلدان، تحقيق محقق حامد البقي، (القاهرة: مطبعة الشئ

المحققية، ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م)، ٢: ١٩٧.

(١٦) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٢٧-٣٨؛ ابن الجوزي، المنتظم، ٢: ١٦٦؛ ماح الدين

الشبي، طبقات الشافعية الكبرى، ٦ م، (للقاهرة: المطبعة الحسينية،

١٣٢٣-١٣٢٤ هـ / ١٩٠٥-١٩٠٦ م)، ٢: ٣؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ٣: ٢٢٢

(17) Adam Mez, *Die Renaissance des Islam*, (Heidelberg: C. Winters, 1922), 198-201.

(18) Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, En. tr. by Suppl. Khuda Bukhsh. et al. (London: Luzac, 1937) 207-09

(19) George Makdisi, *Ibn 'Aqil et la résurgence de l' Islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l' Hégire)*, (Damascus: PIFD, 1963), 304-08.

(٢٠) انظر: ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، وذيله لابن رجب خاصة، في غير موضع

(٢١) على هذا النحو، فإن الاعتقاد القادري لم يكن موجهاً للمعتزلة - محب، انظر:

Mez, *The Renaissance*, 198-201.

حيث شتم شوشن بعلق بهدور الاعضاء من قبل الخليفة القادر في عام ٤٠٨ هـ طلب فيه المعركة الم حورع من معتقداتهم. وحوادث عام ٤٣٣ هـ (أو ٤٣٢ هـ) عندما قُربى الاعضاء القادري على رؤوس الأشهاد في خلافة القائم، وهو ابن الخليفة القادر (أي لم يصغر من القادر، الذي توفي قبل تلك الحوادث بنحو عشر سنوات)

(٢٢) جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، (القاهرة: المطبعة الميرية، ١٣٥١ هـ/ ١٩٣٢ م)، ٢٧٦.

وهو ينقل عن الذهبي، قارن: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ٣: ٢٢٢.

(٢٣) ابن العماد الحنبلي، المصدر نفسه، والحر، والصفحة مبهما. ولم يخط السيوطي هنا مع من الذهبي من قائلته، فأضاف السيوطي من صدره بعض الأسماء الأخرى إلى تلك القائمة التي نقلها عن الذهبي. ونحل تلك الأسماء التي أضاعها السيوطي عاش أصحابها في العرف السابق، انظر: السيوطي، تاريخ الخلفاء، ٢٢٢-٢٢٣.

(24) G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 300.

(٢٥) أضاف السيوطي القائمة التالية إلى قائمة الذهبي. رأس الزيادة الخليفة العاطفي الحاكم بأمر الله (خلفته: ٣٨٦-٤١١ هـ/ ٩٩٦-١٠٢١ م)، رأس اللعويس الحواري (ت ٣٩٣ هـ/ ١١٠٨ م)؛ ورأس النجاة ابن حني (ت ٣٩٢ هـ/ ١٠٠٢ م)، ورأس العلماء بديع الزمان الهمداني (ت ٣٩٨ هـ/ ١٠٠٨ م)، ورأس الخطباء ابن نانة (ت ٤١٥ هـ/ ١٠١٦ م)، ورأس المستورين [أبو القاسم] الحسن بن حبيب البسابوري (ت ٤١٦ هـ/ ١٠١٦ م)؛ ورأس الخلفاء القادر بالله، الذي عثه ابن الصلاح (ت ٦٤٣ هـ/ ١٢٤٣ م) ففيها شاعيا.

(٢٦) انظر: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 111 ff; 245 ff.

(٢٧) هذا العمل هو تاريخ الإسلام، وما يزال مخطوطاً^(١).

(٢٨) انظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ٣: ١٧٨ (سطر ٧-٨)؛ وهو ينقل عن كتاب العبر للذهبي.

(٢٩) عن «التعليق» وأهميتها، انظر:

G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 111 ff.

وكشافات الكتاب، مادة: «تعليق».

(٣٠) ابن العماد الحنبلي، المصدر نفسه، والجزة والصفحة عنيها (سطر ١٥).

(٣١) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ٣: ١٦٩ (سطر ٣)، وهو ينقل عن الذهبي في العبر.

(١) نُشر من تاريخ الإسلام ٥ أجزاء بعناية حسام الدين القدسي نحو عام ١٩٤٩ و طبع الجزء الذي احتوى على الشيرة النبوية وسير الخلفاء الراشدين بمطبعة الملتي نحو عام ١٩٧٩. ثم طبع جزء منه بتحقيق محمد عبد الهادي شعيرة بمطبعة دار الكتب نحو عام ١٩٧٥ وجزء آخر بتحقيق بشار حواد معروف بمطبعة عيسى البابي الحلبي نحو عام ١٩٧٧. ثم ظهرت نشرة كاملة منه بتحقيق بشار حواد معروف وشبيب الأريوطي ومالك مهدي عباس بمؤسسة الرسالة بيروت بين عامي ١٩٨٨-١٩٩٨ في ٤٦ مجلداً. وظهرت طبعة أخرى بتحقيق عمر عبد السلام تدمري عن دار الكتاب العربي بيروت بين عامي ١٩٨٧-١٩٩٤ أي إنه لم يكن بمقدور مقدسي بالعمل معاوية طبعه مكتملة من تاريخ الإسلام، حيث أُرِخ مقدسي لمقدمته لهذا الكتاب بالكنوز/ تشريق الأول من عام ١٩٨٩. (المترجم)

(٥٨) عن التفصيلات الكاملة المتعلقة بهذا النوع من الكليات، انظر:

G. Makdisi, Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad', *BSoAS* 24 (1963), 1-56; George Makdisi, 'On the Origin and Development of the College in Islam and the West' in *Islam and the Modern West: Aspects of Intercultural Relations*, ed. K. H. Sennan Albany, (New York: SUNY Press, 1980), 26-49; G. Makdisi, *The Rise of Colleges*.

(٥٩) ابن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ١٤ مجلد (المطبعة المطبوعة، ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩ م).

٣٥٣ ١١

(٦٠) ابن الجوزي، المنتظم، ٧٧٢.٧ (السطران ٥-٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ١١ ٣٥٤ (السطران ١٠-١١) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ٣ ١٧٤ (السطران ١-٢)، قارن

أيضاً

G. Makdisi, 'On the Origin and Development of the College in Islam and the West' 33

(٦١) انظر هذا الحدث في تلك التسمية الذاتية التي دونها أحد طلاب هذا الأستاذ في

George Makdisi, Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad', *BSoAS* XXIV (1961), 64; Makdisi, 'On the Origin and Development of the College', 34

(٦٢) عن التفصيلات الكاملة لمتعلقة بهذا النوع من الكليات، انظر:

George Makdisi, Muslim Institutions, G. Makdisi, 'On the Origin and Development of the College', G. Makdisi, *The Rise of Colleges*.

Makdisi, Muslim Institutions of Learning, 37, ٦٦: ٩، المنتظم، ابن الجوزي،

(٦٤) عن مساهمة الشيرازي للأشاعرة في أصول الفقه، انظر التفصيلات البيوعراية الواردة في:

George Makdisi, 'Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History', *Studia Islamica*, 17 (1962), 74, n1

(٦٥) انظر:

Lersch, J.R. "Teaching Authority of the Church (Magisterium)", in: *New Catholic Encyclopedia* (NCE), Suppl.v. Magisterium

(66) Mann, J., *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, (Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1931), 87 ff

وهو هناك يقتل عن:

Groner, T., *The Legal Methodology of Hai Gaon*, *Brown Judaic Studies* 66, (California, Scholars Press, 1985), 10.

- (67) Goldzither I. *Vorlesungen über den Islam*, (Heidelberg, Carl Winter, 1910), Fr. tr., *Doqme et la loi de l' Islam*, (Paris: P. Geuthner, 1920), Eng. tr., *Introduction to Islamic Theology and Law*, tr. A. and R. Hanson, (Princeton University Press), 1981, 2nd German ed., F. Babinger, (Heidelberg, 1924)

وأول مباحث للفصل العاشر، الذي يتناول الشيعة، ولا سيما الفقرة الأخيرة، الشطر العاشر

- (68) Goldzither I. *Die Zährten ihr Christentum und ihre Gesichte*, (Eipzig: O. Schultze, 1884), Eng. tr. Goldzither I., *Zährten Their Doctrine and Their History*, tr. W. Belin, (Leiden: L. J. Brill, 1971), 36 n 1

والحظ أن حردلتسيهر يقرأ «جؤادة» بدلاً من «جؤادة»، وأن ذلك الخطأ المطبعي قد تكرر في المتن العربي وفي الترجمة

(٦٩) ابن حلدون، مقدمة ابن خلدون، ٣: ٣٠، رقم ٢٨٩ وفي الحلاف، انظر

G. Makdisi, *The Rise of Colleges*.

- (70) Avery Dulles, 'What is Magisterium?' *Origins*, 6, (1976), 85

(71) Ibid.

- (72) Yves Congar, 'Pour une histoire sémantique du terme "magisterium"', *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 60 (1976), 103.

(٧٣) انظر:

Charles Thurol, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au Moyen Age*, (Paris, Dezobry, E. Magdeleine, et cie, 1850), 160 G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 279; G. Makdisi, 'Freedom in Islamic Jurisprudence: Ijtihad, Taqlid, and Academic Freedom'. *La Notion de liberté au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident, The Penn-Paris-Dumbarton Oaks Colloquia, IV*, edited by G. Makdisi, D. Sourdel and J. Sourdel-Thomine, (Paris: Les Belles Lettres, 1985), 85; Y. Congar, 'Pour une histoire sémantique', 103-104

- (74) Y. Congar, 'Pour une Histoire Sémantique du terme "Magisterium"', 103-104

(٧٥) إن ثلث الحرية - هي معناها الأصل - هي حرية الطالب في التعلم وتكوين رأيه في آراء الأساتذة وحكمه لخاص عليها، وهو تعريس يُعد جزءاً رئيساً من تعليم الطالب الجامعي، وتسمية للحرص التقديدي لديه، وإعداداته؛ تحسباً لانضمامه لهئة. لأساتذة الذين تمتعوا بحرية إبداء آرائهم. ولا تعني حرية الطالب، في هذا السياق، أنها تصلح مسوؤلاً للدروس الاختيارية التي تعرفها في العصر الحديث. لقد كان هذا النظام الأخير وليد تطور محلي فحسب، وتُعزى الشبب فيه إلى إليوت (Elliot) رئيس جامعة هارفارد (Harvard university). وقد ترثت عليه بعض الآثار الحاثية الضارة التي عانت منها كليات الجامعة لبعض الوقت حتى وجدت العلاج الناجع.

الباب الثاني مؤسسات الأدب وتصنيفها



- (١) البحاري، الجامع المصحيح، تحقيق م. ل. كرهل (M. Ludolf Krehl)، ٤ مج. (بدل منه ات بريل، ١٨٦٢-١٩٠٨ م)، كتاب الذئب، ٨٧، الباب السابع والعشرون، ٣٢٥-٣٢٦ ومجم الترجمة الفرنسية نمة "نعلم المدرسة" (maitre d'école) - المصدر نفسه، ٤، ١٢٠ ومجم حالات أخرى من هذه المدارس المبكرة، انظر مقالة جولدنسيهر:
- 1 Goldziher, "Education (Muslim)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 199a
- (2) *Bibliotheca geographorum Arabicorum* by M. J. de Goeje, (Leiden: E. J. Brill, 1870-1894) 2: 87; Goldziher, Education (Muslim), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 202b
- (٣) النعيمي، الدروس في تاريخ المدارس، ١: ٤٤٣؛
- Reinhart P.A. Dozy, *Supplement aux dictionnaires arabes*, 2 vols, (Leiden: E. J. Brill, 1881). "Sabīl, Maklāb's-sabīl une école gratuite"; h's-sebīl gratuitement, Per Deo".
- (٤) الشوخي، تشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة (بيروت: دار صادر، ١٩٧١ م) وما يليه، ٨، ١٧٥
- Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*, 9 vols. (Leiden: E.J. Brill, 1967-84), 2: 629.
- والمصادر المذكورة نمة.
- (٥) ابن الأثير، المقفص من كتاب تحفة القادم، تحقيق إبراهيم الأبياري، (القاهرة-بيروت: دار الكتاب المصري-دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م)، ٧٨.
- (٦) ابن الجوزي، المتظم، ٦: ٩٤.
- (٧) كتاب الزهرة هو منتخبات (Anthology) من الشعر مع قراءات في الشعر التسبوع، عنه، انظر: زكي مبارك، الشعر الفني في القرن التاسع، ٢ مج. (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٥٢ هـ/١٩٣٤ م)، ١: ٨٣.
- Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur (GAL)*, 2nd ed. 2 vols. (Leiden: E.J. Brill 1943-49) 3 supplements (Suppl), 1937-42 Suppl. 1: 249-250, Sezgin, GAS, 2: 75, Index.

- (٨) وعبارة القنطري: من مكتبه حرج الكتائب والأصائل، انظر: القنطري، إنباء الزوارة على أمه الحادق. تحقيق محمد أبو الفصل إبراهيم، ٤ مع، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٦٩ هـ/ ١٩٥٠-١٩٥٥ م)، ١، ٣٥٩-٣٥٨.
- (٩) القنطري، المصدر نفسه، ٤: ٨١-٩٢.
- (١٠) ياقوت الحموي الرومي، معجم الأدياء المسنن إرشاد لأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق حمد فريد الزاوي، ٢٠ مع، (القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٩٣٦-١٩٣٨ م)، ٢، ١١٥-١١٥.
- (١١) وهو محفوظ ذكره بروكلمان، انظر Brockelmann, *GA*, I 324.
- (١٢) Brockelmann, *GA*, I 324, Suppl 1 557-8.
- حدث يؤرخ المصنف (يعني ظهير الدين السبكي) تاريخ تصيب لحريري (ت ٤٦٧ هـ - ١٠٧٥ م) لكتابه دُمية القصر لجمادى لأخرة من عام ٤٦٦ هـ (فبراير - مارس / شباط - آذار من عام ١٠٧٤ م)، بينما يؤرخ المصنف تاريخ شروعه في تدبيله عنه بعزله لجمادى الأولى من عام ٥٢٨ هـ (٢٧ فبراير / شباط من عام ١١٣٤ م) وفراغه منه بشهر رمضان من عام ٥٣٥ هـ (بريل - مايو / نيسان - أيار من عام ١١٤١ م).
- (١٣) تُرجمت تلك التعليقات إلى الإنجليزية، انظر: Anne Blunt and Wilfrid Scawen Blunt, *Seven golden Odes of Pagan Arabia*, (London: Chiswick Press 1903).
- انظر أيضًا:
- Frank E. Johnson, *Seven Poems Suspended in the Temple at Mecca*, (Bombay: Education society's steam press, 1893).
- (١٤) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، (القاهرة: مطبعة الحنجي، ١٩٤٥ هـ/ ١٣٧٣ م)، ٤٨.
- (١٥) القنطري، إنباء الزوارة، ٢: ١٠٦. وعن ابن سيرين -الذي اشتهر بتفسير المصنفات- انظر: ت. فهد ابن سيرين، في: دائرة المعارف الإسلامية (*Encyclopedia of Islam* (EI)).
- (١٦) القنطري، إنباء الزوارة، ٢: ٩٥-٩٧.
- (١٧) القنطري، المصدر نفسه، ٢: ٢٨٣.
- (١٨) المصدر نفسه، ٢: ١٩١-١٩٢.
- (١٩) المصدر نفسه، ٢: ٢٣٤.
- (٢٠) ابن الجوزي، المتنظم، ١٠: ١٣٠.
- (٢١) القنطري، إنباء الزوارة، ٢: ٢٤١-٢٤٢.
- (٢٢) المصدر نفسه، ٣: ٣٢.
- (٢٣) المصدر نفسه، ٢: ٣١١-٣١٢.
- (٢٤) المصدر نفسه، ١: ٣٢٢.
- (٢٥) المفلسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق م ج دي خويه (M.J. de Goeje)، (لیدن: منشورات بريل، ١٨٨٥)، ٢٠٥.
- (٢٦) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ٢٧٨-٢٧٩.
- (٢٧) التينموري، نور القس المختصر من المقش في أخبار النحاة والأدياء والشعراء للزبدي،

بحسب رودفرد سيبم (Richard Schieffelin)، فيكون (Schieffelin) قد ولد في سنة ١٩٦٠ م.

٢٢٥

- (٢٨) ابن خلكان، ومات الأمان، ٢٩٤
- (٢٩) القفطي، إنباء الزواوة، ٣٣٦
- (٣٠) القفطي، المصدر نفسه، ٣٤٤-٣٤٥
- (٣١) ابن خلكان، ومات الأمان، ٢١٣
- (٣٢) ابن خلكان، المصدر نفسه، ٢٣٠
- (٣٣) المصدر نفسه، ٤٦-٤٧
- (٣٤) الرندي، طبقات النحويين واللغويين، ٧ وعن حشاش بن ثابت، انظر و. هوفت، حشاش بن ثابت، في (F)
- (٣٥) القفطي، إنباء الزواوة، ٧:٤
- (٣٦) القفطي، المصدر نفسه، ١٢٧-١٣١ وعن عبد الله بن محمد، انظر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٧٢٠-٧٣٠، وعن جده الذي ولما كان هاشم ابن المصدر الكلامي، انظر Serjia, GAS, I 258
- (٣٧) باقوت الحموي، معجم الأدياء، ١٣٩-١٧
- (٣٨) القفطي، إنباء الزواوة، ١: ١٨١، عن جامع الأساتيس، انظر
- Guy Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, (Oxford, Clarendon Press, 1900), 61
- (٣٩) القفطي، إنباء الزواوة، ٣: ٢٠٢
- (٤٠) عن شعره، انظر ما كتبه بلاشير (Blachère Régis)، في الزمعة، في (EF)
- (٤١) الرندي، طبقات النحويين واللغويين، ٢٦٧-٢٦٨
- (٤٢) أبو البركات الأنباري، نزعة الألباء في طبقات الأدياء، تحقيق عطية عامر (Stockholm: الدراسات الشرقية الاسكولمية، ١٩٦٣)، ٢٢٤
- (٤٣) الرندي، طبقات النحويين واللغويين، ٣١٥
- (٤٤) التميمي، نور القيس، ١٧٩
- (٤٥) باقوت الحموي، معجم الأدياء، ١٧: ١٣٩

(46) G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 85

- (٤٧) أبو البركات الأنباري، نزعة الألباء، ٢١٨
- (٤٨) أبو البركات الأنباري، المصدر نفسه، ٢٢٠-٢٢١. (كان حياته ٥٠٩ هـ) ابن خلكان، ومات الأمان، ٣: ٢٢٤

(٤) ذكر أبو البركات الأنباري أنه رأى خطاً الفصيح بالفراة عليه مؤرخاً بسنة (٥٠٩ هـ/ ١١١٥ م). وقد توفي الفصيح عام (٥١٦ هـ/ ١١٢٣ م)، ولا خلاف بين المؤرخين في ذلك. ولست أعري ما الذي دعا مقفسي إلى ذكر أنه كان حياته (٥٠٩ هـ)، على الرغم من أنه قد أخرج سنة وفاته على نحو دقيق في المتن ولعله سهو (الترجمة)

(67) Brockelmann, *GAL. Suppl.* 1: 441

ودبرائه مخطوطاً محفوظاً في مكتبة راسرور (Rampur) بالهند^(١).

(٦٨) أبو الركات الألباري، *نزهة الألباء*، ٢٢٠-٢٢١. لكن ابن خلكان ترقف في سبب هذه النسبة، انظر: *وقيات الأعيان*، ٣: ٧٤.

(69) Brockelmann, *GAL. Suppl.* 1: 280.

والمصادر المذكورة ثمة، حيث ذكر أن الجواليقي ولد عام (٤٦٦هـ/١٠٧٢م)، ونوفي عام (٥٣٩هـ/١١٤٥م). بيد أنني أفضل التواريخ التي ذكرها تلميذه ابن الجوري في *المنتظم* ١٠: ١٦١٨ فهي أدق^(٢).

(70) Brockelmann, *GAL. Suppl.* 1: 492-93

والمصادر لمذكورة ثمة

(٧١) ابن خلكان، *وقيات الأعيان*، ٥: ٩٦-٩٧، ابن شاعر الكشي، *فوات الوقيات*، تحقيق محمّد

محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٥١)، ٢: ٦١١

(٧٢) أبو الركات الألباري، *نزهة الألباء*، ٢٤٠.

(٧٣) القفطي، *إنباء الزواجا*، ٣: ٣٥٦-٣٥٧.

(٧٤) ياقوت الحموي، *معجم الأديباء*، ١٩: ١٢٨٢، ابن خلكان، *وقيات الأعيان*، ٥: ٩٦. وثمة

مخطوطات عديدة قد وصلتنا من تلك الأماط، كما أن هناك نشرة منها ظهرت في *حيدر آباد عام* (١٣٤٩هـ/١٩٣٠-١٩٣١م)^(٣).

(٧٥) ابن خلكان، *وقيات الأعيان*، ٥: ٩٦.

(٧٦) انظر: ياقوت الحموي، *معجم الأديباء*، ١٩: ٢٨٢، القفطي، *إنباء الزواجا*، ٢: ٣٩٣

(77) Youssef Eche, *Les Bibliothèques arabes*, 70

(78) Brockelmann, *GAL. Suppl.* 1: 494-95.

والمصادر المذكورة ثمة.

(٧٩) قارن: أبو الركات الأنباري، *نزهة الألباء*، ٥٥ (سطر ٦ وما يليه) وفي مقارنته بين المحو والفقّه

كان الألباري يقتدي بمحمّد بن الشّراح (ت ٣١٦هـ/٩٢٨م) ولا سبباً في مصنف الأخير المسمى *كتاب أصول النحو*، انظر:

Sezgin, *GAS*, 9: 82-85

انظر: *مجلة المورد*، ٧ (١٩٧٨)، ٢٦٧، وقد نُشر المجلّد الأوّل فحسب بتحقيق عبد الحسين محمّد الفتلي، الجفب، بغداد ١٩٧٣^(٤).

(١) لعلّ منقسي لم يعمد على نشرة هذا الذبوان الضاربة في بعد تحقيق مكي السيد جاسم وشاكر هادي شكر، (بغداد: مشورات وزارة الإعلام، ١٩٧٤) (الترجم)

(ب) أخرج ابن الجوري موليد الجواليقي بذي المعجزة في عام (٤٦٥هـ)، وأخرج وفاته مصنف المحمّد في عام (٥٤٠هـ). (الترجم)

(ج) نشرة منها حشرت في (القاهرة: مطبعة الأمانة، ١٩٢٠) وهي سبق نشرة حيدر آباد بقصد كاس من الزمان (الترجم)

(د) مال عبد الحسين محمّد الفتلي درجة الدكتوراه عن أطروحته «أبو بكر الشّراح ونحوه في أصول النحو»، وقد أجبرت أطروحته بكلية الآداب-جامعة القاهرة عام ١٩٧١، ثم نُشر المجلّد الأوّل من الكتاب بالجفب بعد عامين على النحو^(٥)

٢١٠. ابن خلكان، وفیات الأعيان، ٢: ٣٢٠.
٢١١. Makdisi, *Muslim Institutions of Learning*, ١٧ مارس ١٩٩٠، المجلد ٩، ١٦٦.
٢١٢. المقري، إنباء الزوارة، ١٤٧: ٢، وعاءه ينقطنى، إنباء إلى درسه [بحسب النحو واللمة] بنا.
٢١٣. ... من منه سطره بعدد.
٢١٤. Haskelmann, (٢١٤)، 1: 282, Supp. 1: 495-96.
٢١٥. ابن رجب، دبل طقات الحائلة (شجرة العمى)، ١١٦: ٢.
٢١٦. المقري، إنباء الزوارة، ٣: ٢٥٥.
٢١٧. ... من دي ... ويحيته التي أسداها للطلاب، انظر.
٢١٨. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 84-91.
٢١٩. ... من أبي أصمعة، عيون الأبناء، ٤٠٣.
٢٢٠. ... من بيري، الصواعق والاعتبار بذكر الجسط والأثار، ٢: ١٢٨، (القاهرة: مطبعة مولد، ١٩٧٠هـ/١٨٥٤م). وقد أعدت مكتبة المثنى تصويره بالأوفست (بعدد، د.ت)، ٢: ١٩٧.
٢٢١. ... من بيري، معجم الأبناء، ١٣: ٢٥٧، ٢٥٩، المقري، إنباء الزوارة، ٢: ٢٨٣.
٢٢٢. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 25: ١٣-١٠.
٢٢٣. ... من ابن المارسة انظر، G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 35، الحاشية رقم (٥) للوقوف على.
٢٢٤. ... من بعض التفصيلات الأخرى.
٢٢٥. ... من تشدي، طبخ الأعشى في صناعة الإنشاء، ١٤: ١٢٨، (القاهرة: مطبعة برلاق، ١٣٣٨هـ/١٩٢٠م). وقد أعيد طبعه بالتصوير، القاهرة ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م، ١: ٤٦٦-٤٦٧.
٢٢٦. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 11.
٢٢٧. ... من محمد بن تلامير العنابي إبراهيم بن اسهلدي، انظر: Sezgin, *GAS*, 1: 373.
٢٢٨. ... من أبي أصمعة، عيون الأبناء، ٢٤٧.
٢٢٩. ... من هذا النصيب لأبيه، انظر ح. ل. قاديت (J. C. Vadet)، «ابن ماسويه»، في: (EF).
٢٣٠. Sezgin, *GAS*, 3: 231-36.
٢٣١. ... من باقوت الحموي، معجم الأبناء، ١٩: ١٢٣.
٢٣٢. ... من كذا في إنباء الزوارة ليقطني، وضوايق، «أندية».
٢٣٣. ... من يقطني، إنباء الزوارة، ٢: ٢٣-٢٤.
٢٣٤. ... من أبي أصمعة، عيون الأبناء، ٥٣٣-٥٣٤.
٢٣٥. ... من خلكان، وفیات الأعيان، ٦: ٢٧-٢٨، ونظر أيضاً: ماريوس كانار (M. Canard)،
٢٣٦. ... من كذا، في: (EF).
٢٣٧. ... من خلكان، وفیات الأعيان، ٥: ٢٧٧.
٢٣٨. ... من أبي أصمعة، عيون الأبناء، ٥٣٧.

٢٣٩. ... من ... ولعل اقتصر على تحقيق هذا الجزء في أطروحتي المذكورة آنفاً. وطبع الكتاب طبعه أولي في ثلاث مجلدات عام (١٤٥٥هـ/١٩٨٥م) بمؤسسة الرسالة البيروتية. (المترجم)

- (١٠٤) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١٠٦) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١٠٧) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١٠٨) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١٠٩) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١١٠) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١١١) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١١٢) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١١٣) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١١٤) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١١٥) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١١٦) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١١٧) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١١٨) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١١٩) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١٢٠) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١٢١) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١٢٢) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١٢٣) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١٢٤) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١٢٥) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١٢٦) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١٢٧) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١٢٨) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.
- (١٢٩) ر. ١٠٠، وكتاب الأعيان، ٢٣.

- ١٦٨) القفطي، إنباء الزواة، ٢: ٣٧٨-٣٧٩.
- ١٦٩) الكلب صناعي، على الأراجح - إلى محراب المسجد، حيث قام بدررس ثلث (أثره) في (صدر) من الكتاب.
- ١٧٠) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٧١) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٧٢) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٧٣) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٧٤) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٧٥) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٧٦) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٧٧) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٧٨) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٧٩) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٨٠) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٨١) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٨٢) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٨٣) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٨٤) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٨٥) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٨٦) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٨٧) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٨٨) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٨٩) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٩٠) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٩١) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٩٢) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٩٣) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٩٤) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٩٥) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٩٦) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٩٧) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٩٨) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ١٩٩) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.
- ٢٠٠) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٢٥٠-٢٥١.

174) Sezgin, GAS, vols 8-9 and index

١٧٥) قسّم ترجمة هذا المتصنّف إلى الإنجليزية عن أصله الذي ورد عند كلٍّ من: ابن السكيت

الفهرست، ١١٣-١١٤؛ القفطي، إنباء الزواة، ٣: ١٧٥-١٧٦

١٧٦) القفطي، المصدر نفسه، ٣: ٦٤.

177) Brockelmann, *GA*, Suppl 1, 541

١٧٨) القفطي، إنباء الزواة، ٢: ٣٧٨-٣٧٩

١٧٩) الرّيندي، طبقات النحويين والمُفوّنين، ٣٠٩.

١٨٠) الزّموري، نور القبس، ٥٩.

١٨١) القفطي، إنباء الزواة، ٢: ٣٥١.

(١) لم يدرك مقدسي في لائحة مصنفاته مرجعاً اختصاره (THB) (١٩)، وكذلك فإنّ ما رَدَّ للعموم عموم أنّ من شبه من القلم ثوفي في صفر عام (٥٦٠هـ/ ١١٦٤م) بعدد، بلا خلاف بين المؤرّخين. وكذلك فإنّ محدّثي سبّاح قدس في ربيع الأوّل عام (٥٨٣هـ/ ١١٨٧م) بلا خلاف بين المؤرّخين أيضاً. علم بين من ذكرهم مقدسي في سبّاحه ١٨٠ من أمّن الذلّة، وكان ساملاً لا ذكراً له، واستبعد أن يكون مقدسي قد عدّه اختلاف مؤرّخين في سبّاحه، واسترحم

- ١٨٢) / غنصي، منصور، ص ٣٠٣-٣٠٤.
 ١٨٣) / ريسبي، طبقات المحررين والمؤلفين، ٣٠٩.
 ١٨٤) / غنصي، ١-، الموقد، ٢، ١٦٤-١٦٦ وقد حقق جويس فسخو هذا الكتاب ونشره في بيروت سنة ١٩٠٥، ثم أعيد نشره سنة ١٩٩٨ تحت عنوان الألفاظ الكتابية وأنه مشرول صدر في طهران سنة ١٤٣١.
 ١٨٥) / جعباري، نور القيس، ٢٢٢-٢٢٦.
 ١٨٦) / غنصي، ١-، الموقد، ٢، ١٢٧-١٢٨.
 ١٨٧) / زنج، حسين شكي، طبقات الشافعية الكبرى، ١٢٢٠٥ (منظر أربع وما يليه).
 ١٨٨) / رجب، صبيحة، عيون الأقباء، ٢٦١.
 ١٨٩) / ريسبي، طبقات المحررين والمؤلفين، ٢٩٠.
 ١٩٠) / غنصي، ١-، الموقد، ١، ١٣٦.
 ١٩١) / مهدي، حسين، تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق محمد كرد علي (دمشق: مطبعة النور، ١٣٦٠هـ-١٩٤٠م)، ١٤٦.
 ١٩٢) / منصور، ١-، الموقد، ٣، ٢٢٤-٢٢٥.
 ١٩٣) / ريسبي، طبقات المحررين والمؤلفين، ٣٩١.
 ١٩٤) / غنصي، ١-، الموقد، ٣، ١٩٤-١٩٥.
 ١٩٥) / رجب، صبيحة، عيون الأقباء، ٦٥٥.

(196) G. Makhdisi, *The Rise of Colleges*, 125.

(١٩٦) / غنصي، ١-، الموقد، ٣، ٢٢٤-٢٢٥.

Emil Kantorowicz, *Frederick the Second, 1194-1250* tr E.O Lottner (New York

Frederick Ungar, 1931), 183 ff, esp. 185-186

الباب الثالث التدريس: تنظيم المعرفة



(1) G. Mukdissi, *The Rise of Colleges*, 75

- (٢) ابن النديم، *المهرست*، ٥٠٨ وما يليها، وعن ابن النديم وكتابه *المهرست*، انظر: شارل بلّا C. Pellat، *ابن النديم*، في: (EP).
(٣) انظر: على سبيل المثال قول القبطي في ابن العطار، *منحرج عليه في الأدب جماعة*، انظر: *إنباء الزوافة*، ٢: ٢٩١.
(٤) ابن أبي أصيبعة، *عيون الأنباء*، ٤٨٩.

(5) Nallino, Appendix D.^٦

- (٦) الرّبيدي، *طبقات النحويين واللّغويين*، ٢٧٩-٢٨٠ وعن الرحلة إلى المشرق، انظر حاشية (٥٥).

(٧) القبطي، *إنباء الزوافة*، ٢: ٣٠٤.

- (٨) حلب الأحرار، المقدمة في النحو، تحقيق عر الدين الشّوخي، (دمشق: مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم، ١٣٨١هـ/١٩٦١م)، ٣٤.

(٩) ياقوت الخموي، *معجم الأدباء*، ١٨: ٢٠٤.

(١٠) اليعموري، *نور القبس*، ٢٢٠: ٧٥، ٩، ٩٢، ٨، Sezgin, GAS, 2

(١١) الحسن من وهب الكاتب والشاعر، زميل الشاعر أبي تمام، عنه انظر: Sezgin, GAS, 2 620

- (١٢) محمد بن عبد الملك الزيات، الشاعر ووزير الحليّة المعتصم والواقي من بعده، أعدم بعد مصادرة ثروته الطائلة بأمر من الخليفة المتوكل، عنه انظر:

Brockelmann, GAL, Suppl. 1: 120; Sezgin, GAS, 2: 597.

(١٣) اليعموري، *نور القبس*، ٢٢٦.

- (١٤) المُرّد، *الكامل في اللغة والأدب*، ٣، مع، تحقيق ركي مبارك، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م)، ١: ٣.

(15) Brockelmann, GAL, 1: 143, Sezgin, GAS, 1: 330.

(١) يس في ملاحق مقدسي إلا ثلاثة ملاحق محجب، أما الملحق الرابع - الذي أشار إليه مقدسي أعلاه - فلا وجود له، كما لا يشير فهرس محتويات الكتاب إلى وجوده؛ وبما كان كلاً من ناليري في أسماء الأدب ونروجه عند العرب وريثاً لحديث عند إعداد الكتاب للطباعة (المترجم)

- [illegible]

- (٩٠) القمعي، إنباه الزوارة، ١: ٤٤.
- (٩١) القمعي، مصنف، ٩١: ٩١. وفي نسخة (١٨٩٠) ١٨٩٠: ١٨٩٠.
- (٩٢) ابن حنكاه، وفيات الأعيان، ٦.
- (٩٣) ابن العماد الحلبي، شذرات الذهب، ٧: ٢٤٩. وما يليها، وعن أبي عبد الله، *For a full discussion*.
- (٩٤) *Suppl. I 108*.
- (٩٥) ابن حنكاه، شذرات الذهب، ٦: ٢٩٥. وما يليها، وعن أبي عبد الله، *For a full discussion*.
- (٩٦) القمعي، إنباه الزوارة، ٧٠: ٢.
- (٩٧) ابن حنكاه، وفيات الأعيان، ٤: ٧٥. وما يليها.
- (٩٨) ابن العماد الحلبي، شذرات الذهب، ٤: ٢٤٧. وما يليها.
- (٩٩) *Maḥdī, The Rise of Colleges*, 111 II.
- (١٠٠) القمعي، إنباه الزوارة، ٣٤: ١. عن أبي علي بن الحسن، *Sezgin, GAS, 5: 205*.
- (١٠١) القمعي، إنباه الزوارة، ١٧٢: ٢. أحاطة بشية (أحت ذكر روح وده من بحث من حد حرمي رعن الحجوي اس يعيش، *انظر* *Sezgin, GAS, 1: 308 Suppl. 1 921* Brockelmann, *4L*, 1 308). المصدر حديثي، ثقة، وأصف إليها ترجمة ابن يعيش عند معاصره القمعي في إنباه الزوارة، ٤: ٣٩-٢٤.
- (١٠٢) عن هذا الثاني، *انظر* *Sezgin, GAS, 9: 34-35* والمصادر المذكورة ثقة.
- (١٠٣) القمعي، إنباه الزوارة، ١٧٢: ٢.
- (١٠٤) *Sezgin, GAS, 9* (الكشافات: المواد المذكورة في المتن).
- (١٠٥) *انظر* *G. Makdisi, The Rise of Colleges*, 125-126 II.
- (١٠٦) عن هذا الضحاوي الذي يعد أحد أعظم العلماء من الضحاة في الإسلام، *انظر* 'تشكيك في حديثي' (L. Vecchia Vaglieri)، ابن عباس، في (E.F.).
- (١٠٧) ابن عدي، العقد الفريد، ٣: ٢٢٣.
- (١٠٨) ابن قتيبة، حيون الأخبار، ٢: ٢٠٨.
- (١٠٩) *Adam Mez, Die Renaissance des Islam*, 162. Eng. tr. 170.
- (١١٠) *انظر* ما تقدم، ص ٢٨٦. وتجد تلك الرواية مذكورة في ابن حنكاه، وفيات الأعيان، ٣: ٢٢٥. وما يليها، وهو يستفي هلال بن العلاء الرقي (ت ٢٨٠هـ/ ٨٩٣م) صاحبًا لسلك الرواية وعن هلال هذا، *انظر* *Sezgin, GAS, 1: 159*.
- (١١١) التيمموري، نور القيس، ١٢.
- (١١٢) التيمموري، المصدر نفسه، ١٢. وأشدّ الذُّلِّي. [البيضا]
- (١١٣) التيمموري، طبقات النحويين والنحويين، ٢٧٥.
- (١١٤) *انظر* *Sezgin, GAS, 8: 116* والمصادر المذكورة ثقة.
- (١١٥) *انظر* *Sezgin, GAS, 1: 520* والمصادر المذكورة ثقة.
- (١١٦) ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ٥: ١٣٩. *G. Makdisi, The Rise of Colleges*, 76.
- (١١٧) التيمموري، نور القيس، ٣٠٠. وعن ابن كُتامة، *انظر* *Sezgin, GAS, 2: 533*.
- (١١٨) ابن عدي، العقد الفريد، ٢: ٢٠٦.

الباب الرابع

التدريس: فروع الأدب الرئيسية



- (١) مطر (١٩٨٠) *We have no choice English Literature* ص ١٠٠ - ١٠١، ص ١٠٢، ص ١٠٣.
- (٢) المصدر نفسه ص ١٠٤، ص ١٠٥، ص ١٠٦، ص ١٠٧.
- (٣) أبيضوري، نور القيس، ١: ٣٧٤.
- (٤) التقضي، إسماء الزروق، ٢: ٣٦٠-٣٦١.
- (٥) حبيب الأحمر، المقنعة في المحور، ٣٤، وعن صفحته ستة عدد الكتاب: حبيب الأحمر، انظر: Sezgin, GAS 9: 126-7.
- (٦) أريبيدي، حبيبات النخوسر وللنخوسر، ١٤، وانظر عن بنو بني بوعنه نزار من وضع عبد الحميد أبيضوري، نور القيس، ١٩: ١٠٩، فورت الحموي، معجمه لأشياء، ٢: ٣٨٠-٣٨١، تقضي إسماء الزروق، ١٠٤: ٣٦٦.
- (٧) من العمدة الحسني، مشرات النخوسر، ١١٤: ١١٦-١١٧.
- (٨) أبيضوري، نور القيس، ٣.
- (٩) التقضي، إسماء الزروق، ٣: ١٧٣.
- (١٠) الصندي، الوافي بالوفيات، ١٧: ١٨٦.
- (١١) الرئيسي، طبقات النخوسر وللنخوسر، ٢٥٦.
- (١٢) عن (١٣٨٤) استعمالاً، انظر: *Malikist, The Rise of Colleges*, 206، ذكر واكتشفت نند، إسمائيل، إسمائيل.
- (١٣) التقضي، إسماء الزروق، ٢: ٣٤٦، وعن التقضي، انظر: Sezgin, GAS 9: 37-9، وعن سيو، انظر: GAS 9: 31-63.
- (١٤) أبيضوري، نور القيس، ٣٧٤، وعن أريبيدي، انظر: Sezgin, GAS 9: 125-6.
- (١٥) أبيضوري، نور القيس، ٢.
- (١٦) أبيضوري، المصدر نفسه، الصفحة عه.
- (١٧) المصدر نفسه، الصفحة عه.

- (١٨) المصطفى، إنباء الزوايا، ٢٧٦: ٢٧٧.
- (١٩) اليمموري، نور القس، ٢٨٥: ٢٨٧.
- (٢٠) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٢٢٥-٢٢٦.
- (٢١) اليمموري، نور القس، ٩١.
- (٢٢) اليمموري، المصدر نفسه، ٥.
- (٢٣) أبو الرقاب الأساري، نزهة الأتاه، ٢٤٠.
- (٢٤) ابن مضاء القرطبي، الرد على النجاة، تحقيق شومي نصيب، الطبعة الثانية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢، ٧٧، انظر أيضًا Sczgin, *CrAS*, 9: 291، الحاشية الثانية، والمصادر المذكورة ثمة.
- (٢٥) عن لمدارس في المدن والأقاليم الأخرى في الإسلام، انظر تاريخ التراث العربي (١٩٨٥)، لسرمين Sczgin حيث حوّل المؤلف المجلد التاسع لسحو وحده.
- (٢٦) G. Makdisi, *The Quid of Law in Medieval Legal History*. انظر: (٢٦).
- (٢٧) انظر: ميترستن (Zeistersteen)، عبد العزيز بن مروان، في: (EF).
- (٢٨) قال اليمموري: «بطل على الغربية ويحرم على اللحن ... فاشتل ... حتى صار من أفصح الناس». انظر: اليمموري، نور القس، ٣.
- (٢٩) قال اليمموري: «كان ... يؤذّب أولاده ورعته على اللحن»، انظر: ليمموري، نور القس، ٣.
- (٣٠) اليمموري، المصدر نفسه، ٣.
- (٣١) هاملتون أ. ر. جبب (H. A. R. Gibb)، «عبد الملك بن مروان»، في: (EF).
- (٣٢) اليمموري، نور القس، ٣.
- (٣٣) الزيندي، طبقات النحويين واللغويين، ١٥٢: القفطي، إنباء الزوايا، ٣: ١٥٧.
- (٣٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١: ٢٥١. قال ابن خلكان: «كان يباظر الإمام الشافعي، وكان لا يعرف النحو، ويلحن لحنًا عجيبًا».
- (٣٥) أبو حيان التورخيني، البصائر والذخائر، ٣: القسم الأول، ٣٠٥.
- (٣٦) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٢: ٤٨٢.
- (٣٧) انظر -من جملة مصادر عديدة- الزيندي، طبقات النحويين واللغويين، ٣٠-٤٢: ٢١٠-٢١٢.
- (٣٨) ٢٧٩-٢٢٨ ومواضع أخرى: ابن تقيّة، عيون الأخبار، ١٥٨: (إعراب ولحن)، ١٥٩: ومواضع أخرى: اليمموري، نور القس، ٧ وما يليها: ٢٤-٢٠٧: ومواضع أخرى: ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٢: ٤٧٨: ومواضع أخرى: القفطي، إنباء الزوايا، ١: ٢٧٢: ٢: ٣٦٤-٣١٩: ومواضع أخرى: وعقد الحاجب مصين للحن، وأولئك الذين اتهموا بالوقوع فيه، انظر: الحاجب، البيان والشين، تحقيق حسن السدي، ٣: (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م)، ٢: ٢٣٦: وما يليها.
- (٣٩) القفطي، إنباء الزوايا، ٢: ٢٦٣.
- (٤٠) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٥: ٢٢٥-٢٢٦: القفطي، إنباء الزوايا، ٤: ١-٢.

- (٤٠) ابن أبي أصيبعة، هيون الأماة، ٣٤٣-٣٤٤، قال ابن أبي أصيبعة: «رايت منه من كتاب من نفسه قد قرئ عليه، وهو كثر النسخ، يدل على أنه لم يشمل شيء من العربية، ونظر أبي الضمدي، الوثابي بالوفيات، ١: ١٤٨»
- (٤١) انظر ترجمة أبري (Arberry) للفران، سورة المكنوت، ٤٩
- A.J. Arberry, *The Koran Interpreted* (New York: Macmillan, 1935)
- (٤٢) الرندي، طبقات النحويين والمؤلفين، ١ وما يليها
- (٤٣) نسب هذه المقولة للمعلمة التي عثر من الحطاب، انظر ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٦: ٢٩٩
- (٤٤) نسب هذه المقولة للمعلم المصري (ب ١١٠هـ/ ٧٢٨م)، انظر العمودي، نور القس، ٣
- (٤٥) ابن قتيبة، هيون الأخبار، ٢: ١٥٧.
- (٤٦) ابن قتيبة، المصدر نفسه، الحرية نفسها، والضميمة نفسها
- (٤٧) المصدر نفسه، ٢: ١٥٨. وتُعرف هذه المقولة إلى عبد الملك بن مروان
- (٤٨) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٢: ٤٧٩
- (٤٩) Sezgin, GAS, 8: 117
- (٥٠) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٢: ٤٧٨-٤٨٣، Sezgin, GAS, 8: 357 والكشحات ٢: ٣٦٧، القفطي، إنباء الزواة، ١: ٣٦-٣١١، ٣: ٣٠٥-٣٠٦، ٤: ١٨١، ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٤
- ٧.
- (٥١) انظر أيضاً المقالة الشاملة في دائرة المعارف الإسلامية (EF) بعنوان «الحزب المائة»، والتي أعطاها شارل بيللا (C. Pellat)، والمصادر المذكورة في المئمة ولا سيما: مصنف ح. كلاركوف (G. Kralkoff)
- (٥٢) انظر ما تقدم، ص ٢٩٩.
- (٥٣) اليعقوبي، نور القس، ٤٩.
- (٥٤) Sezgin, GAS, 2: 40-93، ٣٥٢: ١، إنباء الزواة، ١: ٣٥٢
- (٥٥) Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Suppl. v. apud *Vocabulista*
- (٥٦) Lane, *An Arabic-English Lexicon*. مادة «رأس».
- تقلاً عن بطرس البستاني في: محيط المحيط، «الفاية رأس البيت».
- (٥٧) Sezgin, GAS, 8: 51 ff. 9: 44 ff.
- (٥٨) اليعقوبي، نور القس، ٥٨.
- (٥٩) انظر: Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*، تقلاً عن (Vocabulista). مواد: «غروص»، «موسيقى»، «musica arte de cantar»
- (٦٠) Lane, *An Arabic-English Lexicon*. مادة «غروص».
- (٦١) القفطي، إنباء الزواة، ١: ٣٤١-٣٤٧.
- (٦٢) انظر: Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*، مادتي: «باشي»، «انشقة».

- (63) Lane, *An Arabic English Lexicon*, مادة أَيْشَاء
- (64) ورد تاريخ التراث العربي (GAS)، لسرجين (Sergin)، حيث، دعت لعلوم الأدبية والتاريخ في ٦٧٠ صفحة في المجلد الأول، بينما وقع المجلد الثاني في ١٠٠٠ صفحة، وحده في ٧٠٥ صفحة
- (65) Sergin, GAS, 2: 406-408
- (66) Sergin, GAS, 2: 265
- (67) Sergin, GAS, 2: 236
- اسم العماد الحنبلي، شعرات الذهب، ١، ٩١. حيث ورد ذكر أكثر هؤلاء الشعراء وعلاقتهم التي ربطتهم معاً في معرض من عميد ابن العماد لرواية تتعلّق ببحث جميل العذري لثبته^١
- (68) Sergin, GAS, 1: 239
- (69) العمودي، نور القس، ١٨٥، وانظر أيضاً، طبقات الشعراء للجُمحي
- (70) Sergin, GAS, 2: 25-26
- (٧١) القلقشندي، صبح الأعشى، ١: ٥٨.
- (72) Sergin, GAS, 9: 135
- (٧٣) بظر لقطعي، إنباء الزواجا، ٢: ١٥١.
- (٧٤) قلقشندي، صبح الأعشى، ١: ٩٠.
- (٧٥) ابن عبد ربه، البغد الفريد، ٥: ٢٦٩ «المعلقات» و«المدقات».
- (٧٦) لقطعي، إنباء الزواجا، ٤: ١٢٧.
- (٧٧) لقطعي، المصدر نفسه، ٢: ١٩.
- (٧٨) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ١٧١.
- (٧٩) البغعي، إنباء الزواجا، ٤: ١٦٨-١٦٩.
- (٨٠) لقطعي، المصدر نفسه، ١: ٢٣٧-٢٣٩: ٢: ١٧٥.
- (٨١) المصدر نفسه، ١: ١٣٢-١٣٣.
- (٨٢) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١: ٢٨٦.
- (٨٣) العمودي، نور القس، ٢٧-٢٨.
- (٨٤) عن صفوان بن غنية، انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١٧: ١٧٤-١٨٤.
- (٨٥) ابن العماد الحنبلي، شعرات الذهب، ١: ٣٥.
- (86) Amjad Trabulsi, *La Critique poétique des arabes*, (Damascus PIFD, 1956), 215 ff
- (87) Manfred Ullman, *Untersuchungen zur Ragazpoesie. Ein Beitrag zur arabischen Sprach- und Literaturwissenschaft*, (Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1966), 55 f.

(١) هناك جميل وهو مختصر الأناشي شعاعة محمد بن أبي أيوب في آخر يوم من الدنيا، وأول يوم من الآخرة، إن كنت وضعت يدي عليه لرؤية (المترجم)

[illegible]

1978 National U.S. Census, United States for September 1, 1978

[illegible]

440 070 1 1964-1965 1964-1965 1964-1965

١٥٥١ رقم ت. ١٤٥٥ - مخطوط الأندلس ١٧٠١٥، و المخطوط رقم (٣٧) سنة

۱۳۸۱ خرداد ۲۲

١٩٤١ م. حكمة وعلم لأحمد - ٢٠٤

۱۵۶۷ بر اساس دستورالعمل، شرکت‌های خدماتی ۲-۳-۴-۵-۶-۷-۸-۹-۱۰-۱۱-۱۲-۱۳-۱۴-۱۵-۱۶-۱۷-۱۸-۱۹-۲۰-۲۱-۲۲-۲۳-۲۴-۲۵-۲۶-۲۷-۲۸-۲۹-۳۰-۳۱-۳۲-۳۳-۳۴-۳۵-۳۶-۳۷-۳۸-۳۹-۴۰-۴۱-۴۲-۴۳-۴۴-۴۵-۴۶-۴۷-۴۸-۴۹-۵۰-۵۱-۵۲-۵۳-۵۴-۵۵-۵۶-۵۷-۵۸-۵۹-۶۰-۶۱-۶۲-۶۳-۶۴-۶۵-۶۶-۶۷-۶۸-۶۹-۷۰-۷۱-۷۲-۷۳-۷۴-۷۵-۷۶-۷۷-۷۸-۷۹-۸۰-۸۱-۸۲-۸۳-۸۴-۸۵-۸۶-۸۷-۸۸-۸۹-۹۰-۹۱-۹۲-۹۳-۹۴-۹۵-۹۶-۹۷-۹۸-۹۹-۱۰۰-۱۰۱-۱۰۲-۱۰۳-۱۰۴-۱۰۵-۱۰۶-۱۰۷-۱۰۸-۱۰۹-۱۱۰-۱۱۱-۱۱۲-۱۱۳-۱۱۴-۱۱۵-۱۱۶-۱۱۷-۱۱۸-۱۱۹-۱۲۰-۱۲۱-۱۲۲-۱۲۳-۱۲۴-۱۲۵-۱۲۶-۱۲۷-۱۲۸-۱۲۹-۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲-۱۳۳-۱۳۴-۱۳۵-۱۳۶-۱۳۷-۱۳۸-۱۳۹-۱۴۰-۱۴۱-۱۴۲-۱۴۳-۱۴۴-۱۴۵-۱۴۶-۱۴۷-۱۴۸-۱۴۹-۱۵۰-۱۵۱-۱۵۲-۱۵۳-۱۵۴-۱۵۵-۱۵۶-۱۵۷-۱۵۸-۱۵۹-۱۶۰-۱۶۱-۱۶۲-۱۶۳-۱۶۴-۱۶۵-۱۶۶-۱۶۷-۱۶۸-۱۶۹-۱۷۰-۱۷۱-۱۷۲-۱۷۳-۱۷۴-۱۷۵-۱۷۶-۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹-۱۸۰-۱۸۱-۱۸۲-۱۸۳-۱۸۴-۱۸۵-۱۸۶-۱۸۷-۱۸۸-۱۸۹-۱۹۰-۱۹۱-۱۹۲-۱۹۳-۱۹۴-۱۹۵-۱۹۶-۱۹۷-۱۹۸-۱۹۹-۲۰۰-۲۰۱-۲۰۲-۲۰۳-۲۰۴-۲۰۵-۲۰۶-۲۰۷-۲۰۸-۲۰۹-۲۱۰-۲۱۱-۲۱۲-۲۱۳-۲۱۴-۲۱۵-۲۱۶-۲۱۷-۲۱۸-۲۱۹-۲۲۰-۲۲۱-۲۲۲-۲۲۳-۲۲۴-۲۲۵-۲۲۶-۲۲۷-۲۲۸-۲۲۹-۲۳۰-۲۳۱-۲۳۲-۲۳۳-۲۳۴-۲۳۵-۲۳۶-۲۳۷-۲۳۸-۲۳۹-۲۴۰-۲۴۱-۲۴۲-۲۴۳-۲۴۴-۲۴۵-۲۴۶-۲۴۷-۲۴۸-۲۴۹-۲۵۰-۲۵۱-۲۵۲-۲۵۳-۲۵۴-۲۵۵-۲۵۶-۲۵۷-۲۵۸-۲۵۹-۲۶۰-۲۶۱-۲۶۲-۲۶۳-۲۶۴-۲۶۵-۲۶۶-۲۶۷-۲۶۸-۲۶۹-۲۷۰-۲۷۱-۲۷۲-۲۷۳-۲۷۴-۲۷۵-۲۷۶-۲۷۷-۲۷۸-۲۷۹-۲۸۰-۲۸۱-۲۸۲-۲۸۳-۲۸۴-۲۸۵-۲۸۶-۲۸۷-۲۸۸-۲۸۹-۲۹۰-۲۹۱-۲۹۲-۲۹۳-۲۹۴-۲۹۵-۲۹۶-۲۹۷-۲۹۸-۲۹۹-۳۰۰-۳۰۱-۳۰۲-۳۰۳-۳۰۴-۳۰۵-۳۰۶-۳۰۷-۳۰۸-۳۰۹-۳۱۰-۳۱۱-۳۱۲-۳۱۳-۳۱۴-۳۱۵-۳۱۶-۳۱۷-۳۱۸-۳۱۹-۳۲۰-۳۲۱-۳۲۲-۳۲۳-۳۲۴-۳۲۵-۳۲۶-۳۲۷-۳۲۸-۳۲۹-۳۳۰-۳۳۱-۳۳۲-۳۳۳-۳۳۴-۳۳۵-۳۳۶-۳۳۷-۳۳۸-۳۳۹-۳۴۰-۳۴۱-۳۴۲-۳۴۳-۳۴۴-۳۴۵-۳۴۶-۳۴۷-۳۴۸-۳۴۹-۳۵۰-۳۵۱-۳۵۲-۳۵۳-۳۵۴-۳۵۵-۳۵۶-۳۵۷-۳۵۸-۳۵۹-۳۶۰-۳۶۱-۳۶۲-۳۶۳-۳۶۴-۳۶۵-۳۶۶-۳۶۷-۳۶۸-۳۶۹-۳۷۰-۳۷۱-۳۷۲-۳۷۳-۳۷۴-۳۷۵-۳۷۶-۳۷۷-۳۷۸-۳۷۹-۳۸۰-۳۸۱-۳۸۲-۳۸۳-۳۸۴-۳۸۵-۳۸۶-۳۸۷-۳۸۸-۳۸۹-۳۹۰-۳۹۱-۳۹۲-۳۹۳-۳۹۴-۳۹۵-۳۹۶-۳۹۷-۳۹۸-۳۹۹-۴۰۰-۴۰۱-۴۰۲-۴۰۳-۴۰۴-۴۰۵-۴۰۶-۴۰۷-۴۰۸-۴۰۹-۴۱۰-۴۱۱-۴۱۲-۴۱۳-۴۱۴-۴۱۵-۴۱۶-۴۱۷-۴۱۸-۴۱۹-۴۲۰-۴۲۱-۴۲۲-۴۲۳-۴۲۴-۴۲۵-۴۲۶-۴۲۷-۴۲۸-۴۲۹-۴۳۰-۴۳۱-۴۳۲-۴۳۳-۴۳۴-۴۳۵-۴۳۶-۴۳۷-۴۳۸-۴۳۹-۴۴۰-۴۴۱-۴۴۲-۴۴۳-۴۴۴-۴۴۵-۴۴۶-۴۴۷-۴۴۸-۴۴۹-۴۵۰-۴۵۱-۴۵۲-۴۵۳-۴۵۴-۴۵۵-۴۵۶-۴۵۷-۴۵۸-۴۵۹-۴۶۰-۴۶۱-۴۶۲-۴۶۳-۴۶۴-۴۶۵-۴۶۶-۴۶۷-۴۶۸-۴۶۹-۴۷۰-۴۷۱-۴۷۲-۴۷۳-۴۷۴-۴۷۵-۴۷۶-۴۷۷-۴۷۸-۴۷۹-۴۸۰-۴۸۱-۴۸۲-۴۸۳-۴۸۴-۴۸۵-۴۸۶-۴۸۷-۴۸۸-۴۸۹-۴۹۰-۴۹۱-۴۹۲-۴۹۳-۴۹۴-۴۹۵-۴۹۶-۴۹۷-۴۹۸-۴۹۹-۵۰۰-۵۰۱-۵۰۲-۵۰۳-۵۰۴-۵۰۵-۵۰۶-۵۰۷-۵۰۸-۵۰۹-۵۱۰-۵۱۱-۵۱۲-۵۱۳-۵۱۴-۵۱۵-۵۱۶-۵۱۷-۵۱۸-۵۱۹-۵۲۰-۵۲۱-۵۲۲-۵۲۳-۵۲۴-۵۲۵-۵۲۶-۵۲۷-۵۲۸-۵۲۹-۵۳۰-۵۳۱-۵۳۲-۵۳۳-۵۳۴-۵۳۵-۵۳۶-۵۳۷-۵۳۸-۵۳۹-۵۴۰-۵۴۱-۵۴۲-۵۴۳-۵۴۴-۵۴۵-۵۴۶-۵۴۷-۵۴۸-۵۴۹-۵۵۰-۵۵۱-۵۵۲-۵۵۳-۵۵۴-۵۵۵-۵۵۶-۵۵۷-۵۵۸-۵۵۹-۵۶۰-۵۶۱-۵۶۲-۵۶۳-۵۶۴-۵۶۵-۵۶۶-۵۶۷-۵۶۸-۵۶۹-۵۷۰-۵۷۱-۵۷۲-۵۷۳-۵۷۴-۵۷۵-۵۷۶-۵۷۷-۵۷۸-۵۷۹-۵۸۰-۵۸۱-۵۸۲-۵۸۳-۵۸۴-۵۸۵-۵۸۶-۵۸۷-۵۸۸-۵۸۹-۵۹۰-۵۹۱-۵۹۲-۵۹۳-۵۹۴-۵۹۵-۵۹۶-۵۹۷-۵۹۸-۵۹۹-۶۰۰-۶۰۱-۶۰۲-۶۰۳-۶۰۴-۶۰۵-۶۰۶-۶۰۷-۶۰۸-۶۰۹-۶۱۰-۶۱۱-۶۱۲-۶۱۳-۶

١٥- تم عرض تقرير وزير جود الخدمة الاجتماعية، موضحاً أعداد الأسرى عند انتهاء الحرب
الداخلية، مضموناً بحثاً رأي وزير الصحة والتعليم، ١٣٨١-١٣٨٢ هـ، ١٩٥٣ م، ٢٠٠٣

١٥٠٠ م. في مصر. من مخطوطات وفيدل الأحمدي : ٢٢-٢٣

٢٠٤٠ الفهرست بسم الله الرحمن الرحيم ٢٠٤٠

٢٧٥، ضوحي - بتور فصحمة وأبيل الصخرة، ٢٧٥

١٩٩٠، امير احمد حسين، *شعراء الفصحى* ١٩٣٣-١٩٣٤، ولقر أيضا G. Makdisi, *The Rise*

تحتفظ به كونه لغيره من جهة من جهة (في اللغة)

١٩٩٠-١٩٩١ فوجيہ التوجیہ فی عصر و فضاء ٢ ١٩٩١

(١٠٠٠) - لیسوی - حروف قصه - ١٧٧

١٥٩٩

(١٠١) خبر سر الحورق - المصطفى: ٢٢٩-٢٣٠. تجد ترجمته في بعض حكاية منة نصبت

لأشعر لفتنة يه ومن عمد من معاصريه ونظر في بقاوت لحمي. معجم الأديباء

وہم ہرگز نہ کہیں کہ ہم نے اس کو

(۶۰۵) تیسویں - خورقہ - ۶۰

(٦٠) ليصوري- لخصر منه ٣. وثنى خلف نظريه. ميسحيري وات (١٩٥٨) و(١٩٥٩)

مستخرج من

لاہور: لیگ قومی تحریک خواتین

(144) *Sargassum*, G. & A. 2: 564-6.

وعن القسوة: لا يحسن الظن

- (١٠٥)
- (١٠٦)
- (١٠٧)
- (١٠٨)
- (١٠٩)
- (١١٠)
- (١١١)
- (١١٢)
- (١١٣)
- (١١٤)
- (١١٥)
- (١١٦)
- (١١٧)
- (١١٨)
- (١١٩)
- (١٢٠)
- (١٢١)
- (١٢٢)
- (١٢٣)
- (١٢٤)
- (١٢٥)
- (١٢٦)
- (١٢٧)
- (١٢٨)

(١) كذا ذكر مقدسي هذا المرجع دون مزيد من البيانات البليوغرافية، ومن الواضح لي سائله أن محققاً - أنه يعني

(١٢٩) الثعالبى، يتيمة الذهب في شعراء أهل مصر، ٤ مج، (دمشق: طبع دار محمد أف ر

التبدي، ١٣٠٤هـ/ ١٨٦٦-١٨٦٧م)، ١، ٦ ٧

(١٣٠) ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ٨، ١٨٨-١٨٩

(١٣١) ابن عبد ربه، العقد المريد، ٣، ٢٤١

(١٣٢) انظر أيضاً: مودة يونس، الطور ٣٣-٣٤ وعن الإعراب والتلخيص، ١٤٧

L. Gauthier, Dieu et la destinée de l'homme, (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin,

1967). E. C. Claude France Audebert, Al-Hattabi et l'immutabilité du Coran,

Damascus: PBT, 1982, VI

(١٣٣) ابن العماد الحلبي، شذرات الذهب، ١، ٣٢١

134) Adam Mez, Die Renaissance des Islam, 219

وميتو سفل عن البيهقي، نشر: فريدريك شفالبي (Schwäbe)، (ليبت: مطبعة علوم دروعين،

١٣١٨هـ/ ١٩٠١م)، ٤٧٥، ١.

(١٣٥) القمطي، إنباء الزواجا، ٣: ٢٧٩

(١٣٦) القمطي، المصدر نفسه، ١: ١٤٥

(١٣٧) انظر: سورة التكويم ٢٤ واستشهد إدوارد وليام لين بهذه الآية في F W Lane *An Arabic*

English Lexicon، مادة الغيب، ١.

(١٣٨) صحر الذئب الزاوي، مفاتيح الغيب، ٨ مج، (القاهرة: مطبعة مولاي، ١٢٨٩هـ / ١٨٧٢-

١٨٧٣م)، ٦: ٤٣-٤٤

(١٣٩) انظر ما تقدم، ص ٢٦٣.

(١٤٠) سورة فصلت: ٢٠-٢١.

(١٤١) سورة البقرة: ٢١-٢٢ يونس: ٣٨-٣٩؛ الإسراء: ٨٨-٩٠

(١٤٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٦٠٨-٦٠٩؛ الضمدي، الوافي بالوفيات، ١: ١٠٩

(١٤٣) ابن التميمي، الفهرست، ١٨٩؛ ياقوت الخنوي، معجم الأدياء، ٥: ١٨٠.

(١٤٤) ابن التميمي، المصدر نفسه، ٢١٥؛ ياقوت الخنوي، معجم الأدياء، ٧: ١٥١. وذكر بروكلمان

مصنفه في الجعرايا لشمس المسالك [والمماليك]، انظر 100 *Broekelmann, GAL, Suppl.*

403.

(١٤٥) ابن التميمي، الفهرست، ١٧٠؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١٠: ٣٤٠-٣٤٤؛ ابن حنك،

وفيات الأعيان، ٣: ٣٠٤-٣٠٦؛ 244 *Broekelmann, GAL, Suppl.* 1. حيث ذكر بروكلمان

مصنفًا لشمس الله في الأغاني، وهو المسمى كتاب الآداب الرقيقة.

(١٤٦) ياقوت الخنوي، معجم الأدياء، ١٩: ١٠٨-١٠٩.

(١) يعني كتاب إبراهيم بن محمد البيهقي (كان حيًا قبل ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م)، المسمى فحاحس والمناوي. (المترجم)

- (١٤٧) ابن أبي أصيبعة، *حيون الأبناء*، ٣٢٤.
- (١٤٨) حاشي حلفه، *كتف الطون عن أسامي الكتب والصون*، *بصحاح محمد بن الفرس*، *الطحاوي*، *قاموس*، *الكلبي*، (استابول) وكالة المعارف الحبلية، ١٩٤١-١٩٤٣، مادة *هـ*، *اس*.
- (١٤٩) أبو حيان التوحيد، *المصائر والدخائر*، ٢، *القسم الثاني*، ٣٠١-٣٠٢، *عن سيرة الطاهر*.
- انظر: *Sezgin, GAS, 2: 327; Brockelmann, GAL, Suppl 1: 99*.
- (١٥٠) ابن عبد ربه، *المعقد الفريد*، ٤، ١٨٩.
- (١٥١) ابن حنكاه، *وفيات الأعيان*، ٢، ٣٩٥.
- (١٥٢) اليعموري، *نور القس*، ٥٠.
- (١٥٣) ابن حنكاه، *وفيات الأعيان*، ٣، ١٤٨.
- (١٥٤) *اس المعتمد*، *كتاب الآداب*، تحقيق [عاطيوس كراشكوفسكي (Krachkovsky)]، *محلّة* (Le Mond), XVIII, (1924), 85، *العالم*.
- مادة *ي*، *ان*، *E W Lane, An Arabic-English Lexicon*, (155).
- (١٥٦) أبو حيان التوحيد، *المصائر والدخائر*، ٢، *القسم الثاني*، ٧٧١.
- (١٥٧) اليعموري، *نور القس*، ١٢.
- (١٥٨) أبو حيان التوحيد، *المصائر والدخائر*، ٣، *القسم الثاني*، ٢٤١، *اليعموري*، *نور القس*، ١٢.
- (١٥٩) ابن قتيبة، *حيون الأخبار*، ٢، ١٦٨. وعن العباس بن عبد المطلب، *ان*، *و*، *موتجمر*، *وات*.
- العباس بن عبد المطلب*، *في*: (EF).
- (١٦٠) أبو حيان التوحيد، *المصائر والدخائر*، ٣، *القسم الأول*، ٢٤١.
- (١٦١) أبو حيان التوحيد، *المصدر نفسه*، ٣، *القسم الأول*، ٣١.
- (١٦٢) ابن قتيبة، *حيون الأخبار*، ٢، ١٧٤.
- (163) *Brockelmann, GAL, Suppl 1: 105*.
- وانظر: *شاول بلا (C Pellat)*، *دخالد بن صفوان*، *في*: (EF).
- (١٦٤) أبو حيان التوحيد، *المصائر والدخائر*، ٣، *القسم الأول*، ٣١٧.
- (١٦٥) *ضياء الدين ابن الأثير*، *المثل السائر*، ١، ٥٨، *وما يليها*.
- (١٦٦) *ضياء الدين ابن الأثير*، *المصدر نفسه*، ١، ٥٨-٥٩.
- (١٦٧) *المصدر نفسه*، ١، ٦٩.
- (١٦٨) ابن التديم، *الفهرست*، ١٨١-١٨٢.
- (١٦٩) *ياقوت الخفوي*، *معجم الأديباء*، ١٥، ٢٤٢.
- (١٧٠) اليعموري، *نور القس*، ٨-٢١-٢٨٦. واسم الشخص الذي توافقت عليه تلك الفرائم.
- قيضة بن جابر الأسدي*.
- (١٧١) ابن حنكاه، *وفيات الأعيان*، ١، ٢١١-٢١٣.
- (١٧٢) ابن العماد الحنبلي، *شذرات الذهب*، ٣، ٣.

- (١٧٣) . ج. ر. المخطوط ٦٠ ٥٩ ٩٥
 (١٧٤) . ج. ر. وفات الأعيان، ٥ ٢٧٩ ٢٨٠
 (١٧٥) . صفي، الواسي بالوفاء، ٢٢ ١٦٣ . وعن الإسكافي، خط ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ١٤ ١٥٩ ١٦٢
 ٢٦٩ (١٧٦) *Adam Mez: Die Renaissance des Islams*, 228 1 ng 1r (S. Huda Nakhsh) 230
 وعن المخطوط، آخر ج. يلد من (Petersen) (١) «المخطوط»، في ٤٤١ . والمصدر المذكور،
 فيه، وكذلك للوفاء على الخط الذي طأ على منصب الخطيب
 (١٧٧) . خط ما سألني، من ٣٨٠ وما بعدها
 (١٧٨) . أ. ج. فيسليك (A. J. Wersinick)، «المخطوط»، في ٤٤١
 (١٧٩) . المرجع نفسه
 (١٨٠) . ابن عبد ربه، العقد العربي، وقائمة مخطوطات الكتاب نفسه، من ٥٨٠ . مخطوطات من أخرى
 المصنوعة أنا عن المؤلف نفسه، فخطرقه دي لا حيرانجا (di la tiranija)، في ٤٤١ . ابن عبد ربه،
 في ٤٤١
 (١٨١) . خطرقه ماريوس كامار (M. Canard)، «ابن سناء»، في (EF)
 (١٨٢) . خطرقه ديوان خطيب ابن سناء
 (١٨٣) . ابن النديم، المهرست، ١٨٣
 (١٨٤) G. Makdisi, *The Rise of Colleges*
 (١٨٥) . الفلقشدي، ضبح الأعشى، ١: ٢١٠ .
 (١٨٦) . أبو هلال العسكري، كتاب الضمانين، ١٤٦ (السطر الخامس وما بعده)، وهذه نسخة عنها
 نقلها أيضاً زكي مبارك في: ركي مبارك، النشر الفني في القرن الرابع، ١٠، ٢٣
 (١٨٧) . غياث الدين ابن الأثير، المعثل الشافعي.
 (١٨٨) . أبو هلال العسكري، كتاب الضمانين، ١٢٦ .
 (١٨٩) . ابن النديم، المهرست، ١٢٦ .
 (١٩٠) . ياقوت الخفوي، معجم الأدياء، ٤: ١٣٥ . وياقوت ينقل من كتاب تاريخ أصفهان لـ حمزة
 الأصفهاني (ت ٣٦٠هـ / ٩٧٠م)
 (١٩١) . لإمامة معصية عن «الديلماسية»، انظر: (EF). لمادة المذكورة. ولا سيما مقاه و يوزكمان
 (W. Bjorkman) عن «الديلماسية عند العرب» (والمصادر المذكورة ثقة) ومقالة هـ بوسيه
 (H. Busse) عن «الديلماسية عند الفرس». أنا عن بونكومانيو (Buoncompagno) والتقسيم
 الثلاثي للرسل، فانظر
 Louis John Paoletti, *The Arts Course at Medieval Universities with Special Reference to Grammar and Rhetoric*, (The University Studies, Champlain, Illinois: University of Illinois), 78

- (١٩٢) ابن التديم، الفهرست، ١٦٩-١٦١.
- (١٩٣) انظر رسالة من أبي [?] للمعدن حول سنة ١٠٠٠ م، ص ٢٢٥-٢٢٤، ١٠٩٤٠ م في البيموري، نور القيس، ١٨٢. ورسالته من يد أبي [?] ١٠٦٩١ م، ص ١٠١ في [?] (حلافه ٣٥-٤٠ هـ/ ٦٥٦-٦٦١ م) والرد عليها، انظر الريدي، صفات الحنفيين والمعتزليين، ١٦-١٥. وعن رسالة ذهب من سنة (ت ١١٤ هـ/ ٧٣٢ م)، أبي عبد الله بن عبد جبار، ص ٩٩-١٠١ هـ/ ٧١٧-٧٢٠ م، انظر البيموري، نور القيس، ٣٤٨-٣٤٩. وهذه الأمثلة من الرسائل ما هي إلا غيض من فيض.
- (١٩٤) قيل: «فتحت الرسائل بعد الحميد وخيمت باسم الحميد» ابن خلكان، وفیات الأعيان، ٢، ٣٩٤.
- (١٩٥) ابن التديم، الفهرست، ١٧٠ هـ، هاملتون أ. و. جب (H. A. R. Gibb)، «عد الحميد بن يحيى»، في (F.P.)، والمصادر المذكورة ثلثة، وانظر حاشية طه حسين، من حديث الشعر والنثر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٨ م، ٣٤-٥٢.
- (١٩٦) ابن أبي أصيبعة، هيون الأنبياء، ٢٨٩.
- (١٩٧) ياقوت الحموي، معجم الأديباء، ١٧-١٢-١١٥ م، ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٦٠٨-٦٠٩.
- (١٩٨) انظر في ذلك صباه الذين ابن الأثير، المعثل السائر.
- (١٩٩) ابن أبي أصيبعة، هيون الأنبياء، ٢٨٩. وانظر أيضاً، الفرزوقي، خُطبة كتاب شرح حماسة أبي تمام، ولا سيما الصفحات ١٦-٢٠.
- (٢٠٠) قال ابن التديم: «رسائله مجموع نحو ألفي ورقة»، انظر ابن التديم، الفهرست، ١٧١. وعن كتاب الحماسة لأبي تمام، انظر: المصدر نفسه.
- (٢٠١) انظر: Brockelmann, *GAL*, Suppl. 1: 152.
- (202) Sezgin, *GAS*, 1: 595.
- (٢٠٣) نشرها محمّد كُرد علي في: محمّد كُرد علي، رسائل البَغَاء، (القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٧٤ هـ/ ١٩٥٤ م)، ٢٢٢-٢٦٢.
- (204) Brockelmann, *GAL*, Suppl. 1: 105.
- هاملتون أ. و. جب (H. A. R. Gibb)، «عد الحميد الكاتب»، في: (EP).
- (٢٠٥) ابن التديم، الفهرست، ١٦٨. دومينيك سوردِيل (D. Sourdel)، «إبراهيم ابن المهدي»، في: (EP).
- (٢٠٦) ابن التديم، الفهرست، ١٦٨-١٦٩، ابن خلكان، وفیات الأعيان، ٢: ٢٦٤.
- Brockelmann, *GAL*, Suppl. 1: 128-130, Sezgin, *GAS*, 2: 569-571.
- (٢٠٧) ابن التديم، الفهرست، ١٧٠، ابن خلكان، وفیات الأعيان، ٢: ٣٠٤-٣٠٦.
- Brockelmann, *GAL*, 1: 224, Sezgin, *GAS*, 1: 375.
- وعن مؤسس سلالة بني طاهر، أعني طاهر بن الحسين (ت ٢٠٧ هـ/ ٨٢٢ م)، انظر: ابن خلكان،

Brockelmann, *GAL*, I, 130, Suppl. 108, 109.

وانظر ترجمة مقفلة للمصاحف من حادي صفوت الحموي، معجم الأدباء، ٦: ١٦٨-٣١٧
حيث يفسر بعض رسائله وعن مجموعات الرسائل، انظر من ٢٦٠ حاشية وانظر أيضا
Brockelmann, *GAL*, Suppl. 109، الحاشية الثانية، حيث يورد ٢٠ كلاما مقطعات من

رسائله ثم

(٢٢٧) ابن حنكاه، وفيات الأعيان، ٣: ٩

(٢٢٨) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٧: ١٢٨

(٢٢٩) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٥: ٣١-١٩ ولا سيما من ٢٢ الشطر السادس، حيث تم

شذرة من رسائله

(٢٣٠) ابن الحوري، المنتظم، ٧: ٢٩٤، الشطر ٧٠

(٢٣١) ابن شكر، كتاب الفضلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم وفضائلهم وفقهائهم وأدبائهم،

٢ مج، (مطبعة روحان، Roma Press، ١٨٨٢)، ١: ٢٦٦

(٢٣٢) ابن الحوري، المنتظم، ٨: ١٢٩

(٢٣٣) المراكشي، الذيل والتكملة لكتاتبي الموصول والفضلة، ٦: ٢٢١-٢٢٧

Brockelmann, *GAL*, I, 254-55, Suppl. 1, 449-454 (234)

(٢٣٥) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٣: ١٦٠ حاشية، كشف الظنون، مائة رسائل

أبي العلاء، 3: 453, Suppl. 1, 255, no3, Brockelmann, *GAL*,

(٢٣٦) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ٣: ٢٨٠ (الشطر الثامن).

(٢٣٧) عن الكندي، انظر. George Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 106-108, 124-27. et passim (index).

وانظر أيضا:

G Makdisi, 'The Marriage of Tughril Beg', *International Journal of Middle East Studies* *IJMES*, I (1970), 259-75.

حيث لعب الكندي دورًا محوريًا في إتمام هذه الرغبة.

(٢٣٨) عن تلك الرسالة، انظر ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٤: ٦٨-٧٠.

(٢٣٩) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٤: ٦٧-٦٨.

(٢٤٠) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ٦: ٩٦-١٠٠.

(٢٤١) ابن الصيرفي، الإشارة إلى من نال الوزارة، ٦٤.

(٢٤٢) القفطي، إنباء الزواجة، ٣: ٢٦.

(٢٤٣) انظر: الأندلسي، نزعة الأئمة، ٢٢٢.

(٢٤٤) المراكشي، الذيل والتكملة لكتاتبي الموصول والفضلة، ٦: ٧-٨.

(٢٤٥) انظر ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٣٤٩-٣٧١. ولا سيما ٣٥٩-٣٧١. وعن شعره، انظر

أيضًا مجلة المشرق، مج. ٢٤، ٢٥١-٢٥٨+٣٣٩-٤٥٠ Index, Brockelmann, *GAL*, 3

- عن قطر فـ... نسخة لأدب... نسخة... محتوي الأدب في حقائق العرب، في ٦ مجلدات، ٥ مجلدات للم... ومجلد للمعارف
(٢٤٦) ابن أبي أصيبعة، حيون الأديباء، ٣١٩
(٢٤٧) ابن الأثير، المختصر من كتاب نعمة القاد، ١٠١-١٠٦، ٥٨٠ بذكر الأديباء من شعر
(٢٤٨) ياقوت الحموي، معجم الأديباء، ١٧-٢٧٧
(٢٤٩) ابن حنك، وفيات الأعيان، ٥-٢٨٩
(٢٥٠) عن مور الذين ركني، انظر

Nâṣir al-Dīn Nūr ad-Dīn 'Un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades (511-569/1116-74), 3 vols (Damascus: PIFD, 1967)

(٢٥١) عن صلاح الدين الأيوبي، انظر

Andrew Suppl. Ehrenkrentz, *Saladin*, (New York: SUNY Press, 1972)

(٢٥٢) ابن حنك، وفيات الأعيان، ١٩٤-١٩٥ خير لذبح الزركلي، الأعلام، ٢٤١٦ مخطوط
أيا صوفيا برقم ٤٢٩٩، في ٢٠٢ ورقة وصفه فواد سيد في فهرس المخطوطات المصنوعة،
٣ مج (٢-١) في مجلدين، ٣ في أربع مجلدات، (القاهرة، ١٩٥٤-١٩٦٣)، ١-٥٣١، برف
٧٩٦ وتألف من ماماته ورسائله، وكتاب تايوه أخرى، وأود أن أشكر تلميذي، السيد
شيرمان جاكسون (Sherman Jackson)، لأنه أرسل إلي نسخة مصورة بالميكرو فيلم من
مخطوط إستانبول، والمجلد المشهور بالقاهرة.

(٢٥٣) «نظر حاضرة، كارل بروكلمان (C. Brockelmann)؛ كلود كاهن (C. Cahen)، «الفاضي
الفاضل»، في: (EF). والمصادر المذكورة ثقة.

(254) Brockelmann, *GAL*, 1: 314-315; *Suppl.* 1: 549

هنري ماسيه (H. Massé)، «العماد الكاتب الأصفهاني»، في (EF)، والمصادر المذكورة ثقة

(255) Brockelmann, *GAL*, 1: 297; *Suppl.* 1: 521.

فرانز روزنتال (F. Rosenthal)، «ابن الأثير» (رُحِم ثلاثة إخوة)، في: (EF). وعن الإخوة الثلاثة
انظر: الزركلي، الأعلام، ٨: ٣٥٤، والمصادر المذكورة ثقة.

(٢٥٦) ابن أبي أصيبعة، حيون الأديباء، ٣٠٤: ياقوت الحموي، معجم الأديباء، ١١: ٢٦٣

(٢٥٧) ياقوت الحموي، معجم الأديباء، ١٤: ١٦٦. وانظر:

Adam Mez, *Die Renaissance des Islam*, 242.

(٢٥٨) القلقشندي، شمع الأعشى، المجلد التاسع

(259) F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 66.

(260) Ibn al-Banna', 'Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad', ed.
and tr. G. Makdisi, *BEOAS*, XVIII (1956), 9-31, 239-60 (1-49); XIX (1957), 13-48
(50-104), 281-303 (105-50), 426-43 (151-85).

٥٠٠. ياقوت الحموي، معجم الأديباء، ٧: ٣٧٠، المجلد ١٠، مور القس، ١٩٩١، Sezgin, GAS, I, 299.
29٦. وأصاب ياقوت روايته من ابن مهدي (ب ١٩٨هـ، ٨١٣م) والسكني (ب ٢٧٥هـ/٨٩٨م) أن كتاب الأخبار وقع في كتاب مفرد (أي مجلده أحد).
- (262) Sezgin, GAS, II, 76
- (٢٦٣) القمطي، إنباء الزواجا، ١: ١١١. وفي أيضا كتاب الألفاظ، انظر Sezgin, GAS, II, 146.
- (٢٦٤) ياقوت الحموي، مور القس، ٢٩٧.
٥٠٠. حسب المعدل، تاريخ بغداد، ٢: ٢٣٤. وتم شذرات من شعر القسي بعدها في صفحات ٣٢٦-٣٢٧ وعن أبيه، انظر Sezgin, GAS, I, 371-372.
- F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, ١٩٥٥، ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ٢: ٦٥-٦٦ وهو يفتنه
- بـ «أخباري أحد الأديباء النحاة من دربه عنه من أبي سمينة» فان أيضا القسي عند
- Rosenthal, A History of Muslim Historiography, ١٩٥٥، حيث سمى اليعقوبي بقوله «أحد العلماء بأحد الشعراء»
- (٢٦٦) اليعقوبي، مور القس، ٣١٦، حيث سمى اليعقوبي بقوله «أحد العلماء بأحد الشعراء»
- (٢٦٧) القمطي، إنباء الزواجا، ٢: ٥٠.
- (٢٦٨) الترسدي، طبقات الحوئين واللغوين، ٣٠٥: ٦٦٨، 2: 218, 9: 668, 305.
- (٢٦٩) ابن الحوري، المشتظم، ٦: ٢٨٣، ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ٢: ٣٠١، وانظر أيضا.
- Sezgin, GAS, II, 377, 2: 609.
- (٢٧٠) ابن الحوري، المشتظم، ٧: ٣٢٥.
- Sezgin, GAS, 9: 16. انظر (٢٧١)
- (٢٧٢) انظر حاشية: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٢: ٣٤٨. ولقب بالتاريخي؛ لأنه كان يعنى بالتاريخ وجميعها، انظر أيضا: Sezgin, GAS, 9: 166.
- (٢٧٣) ابن العربي، كتاب التوصل في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق فرانسيكوم كوديرا (Franciscus Codera)، ٢: ٣٤٨، (مدريد: لا جوير تالدو (La Guarnaldo)، ١٩٨٧)، ١: ٣٣-٣٤.
- (٢٧٤) إيريلدي، طبقات الحوئين واللغوين، ٢٠٤-٢٠٥. وعن القاضي، انظر: Sezgin, GAS, 8: 251, 9: 221.
- (٢٧٥) ابن خلدون، المقتصد، ٣: ٣٤٠-٣٤١.
- (٢٧٦) ياقوت الحموي، معجم الأديباء، ١٣: ٩٤-١٣٦. ولا سيما صفحات: ٩٩-١٠٠ وانظر
- Sezgin, GAS, I, 378-82. أيضا.
- (٢٧٧) القمطي، إنباء الزواجا، ٣: ١٨٢.
- (٢٧٨) نور القس المختصر من المقتبس في أخبار النحاة والأديباء والشعراء والعلماء، تحقيق ر. زلهام (R. Sellheim) (شهاد: فرانز شتاينر (F. Steiner)، ١٩٦٤).
- (٢٧٩) القمطي، إنباء الزواجا، ٣: ١٨٠.
- (٢٨٠) انظر: Brockelmann, GAL, Suppl. I: 193.

281) Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 164 ff

والمصادر المذكورة تشبه ولا سيما

Rud. Paret, *Die Geschichte des Islams im Spiegel der arabischen Volksliteratur*,
Tubingen Mohl (1927) - *ibid.* *Nur Saif-ud-Din* *im arabischen Volksglauben*,
(Hannover Lafare, 1924)

(282) Oxford English Dictionary, Suppl. v. "Novel" (in Sense 3)

(٢٨٣) انظر: *Sevgin, 645*، كشافات المجلد الأول، والثاني، ٨-٩

(٢٨٤) انظر مادة «حبر» في: (EF)

(٢٨٥) النقطي، إنشاء الزوارة، ٣-٣٥

(٢٨٦) النقطي، المصدر نفسه، ١٠١-١٠٢، لحاشية الأولى، نقل عن المهرست لأن النديم وثم خطأ
يطبع في المهرست (بشراف القاهرة)، ٥٠ (السطر ١-٢)، حيث تصنف قوله «أحار» منه،
إلى «أحبار» (١٢)

(٢٨٧) ابن العماد الحلبي، شذرات الذهب، ٢: ٦٥.

(٢٨٨) الزيموري، نور القس، ٣١٦

(٢٨٩) ابن العماد الحلبي، شذرات الذهب، ١٨٧-١٠٢

(٢٩٠) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ٣٠٥.

(٢٩١) حققه ناجي التكريتي (بيروت: منشورات غويدات، ١٩٨٧). وانظر أيضاً: Brockelmann.

GAL, Suppl. I 372, مادة «سلوك» (Su'uk).

(٢٩٢) عن تاريخ هذا المصنف، انظر: مقدمة المصحف، ٨-٩

(293) Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 35

حيث ذكر روزنثال ابن أبي الزبيع، وحقيقة أن ذلك التاريخ شكّل تقاطع ثالث من التاريخ
(*history*) والخطبة (*speechmaking*) وفنّ الترسل (*epistolography*).

(٢٩٤) ابن أبي الزبيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق ناجي التكريتي، (بيروت: منشورات
غويدات، ١٩٧٨)، ١١٩-١٢٠.

(٢٩٥) هاملتون أ. ر. - جب (H. A. R. Gibb)؛ ر. - والتر (R. Walzer)، «أخلاق»، في: (EF)؛

A.J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, (Leiden: EJ Brill,
1927). Art Adab.

(٢٩٦) مادة «أخلاق»، في: (EF)، 306a.

(٢٩٧) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ٦: (صفحة ١١، السطر ١١-١٦). وعن ابن قتيبة، انظر: الدراسة
الموشعة:

Gerard Lecomte, *Ibn Qutayba: L'Homme, son œuvre, ses idées*, (Damascus: PIFD,
1965)

و ٦٠ من الفصل التاسع، ومواضع متفرقة ي. ل. ك.

(٧٩٨) ابن خلدون، المقدمة، ٧٨٥ وأثر جملة الإصحاحية (أفراس وروا)، ٣٤١، ٣٤٢.

(٢٩٩) امر، جمهوری، کتاب القضاء، محقق مارلی، موارث (M. L. Swartz)، ایست در

المصدر: ٩٢١٩٧٩ ١٠ ١١ (من المجلد الثامن)، ٣، ٥ إلى ٩٦ ٩٧ من المجلد الإحصائي

وإذا دراسته العلمية الأمهله بالأساده موارد الأعمال اس الحوري (مفاتيح ذلك

المسلمون هم أول من ساهموا في تطوير الطبقة على طريق لهم من الوعد في الإسلام

(٣٠٠) الزيادة على الترميزية، اعظم

1) L'avis, Le Hanbafisme Le Hanbafisme sous le (alifat de Bagdad (74) 1,58/444

1258)" (part 1), and "Le Hanbaliisme sous les mamelouks bahrides 1638-784/1241-1258)" (part 2).

382), (part 2), *RFI* XXVII (1959), 67-128, and XXVIII (1960), 1-71. Pt. 1, 81-84.

والجواهر المذكورة في الحواشي ثمة

(301) *Ibid.*, pt. 1, 88, and n. 19 for bibliography.

Autograph Diary, 18 (1956), 22, and n. 8: (٣٠٢) ابطر مقدمتی ل:

حديث برذعوان: "الرّدُّ على من يقول القرآن مخلوق"، مطبوع في مجلد ١٧ مجمع،

الظاهرية (دمشق).

(303) Laoust, *Le Manichéisme*, pt. 1, 88-89, and notes 101 and 123.

(۳۰۴) وانظر أيضًا مجلس^(۵).

(۳، ۵) انظر:

Autograph Diary, XVIII (1956), 22 and n. 6, and n. 5.

وعن شدات من أماليه، ومقتطفات من حكمه، انظر ابن أبي بعلى، طبقات الحنابلة، ٢: ١٥٩-

17.

(٣٠٦) ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ٢: ١٥٩-١٦٨ وعى ابن مسعود، انظر: Sezgin, GAS, I.

667-8 والمصادر المذكورة ثمة، وانظر أيضًا: 1, 90-1. Laoust, *Le Hanbalisme*.

(307) George Makdisi, 'The Hanbali School and Sufism', *Humaniora Islamica*, II (1974).

61-72, 115-126.

(٣-٨) عن العقيدة عند الحنابلة، انظر:

H Laoust, "Les Professions de foi banbahtes", *Mélanges Louis Massignon*, 3 vols

(Damascus: PFD, 1956-7). 3. 7-35.

(309) Brockelmann, *GAL*, 1: 199, Sezgin, *GAS*, 1. 647.

(١) ترك مقدسي هذه المحاضرة على هذا النحو الذي براه، ويخيل إلى أنه أراد الإحالة على مادة المجلس، في كشفنا كتابه نشأ:

الكلبات (المرحوم)

- (٣٣١) من صندوق سيات، مصر
(see *The Strange Behavior during the 4th and 5th months 267*)
- (٣٣٢) ابن الجوزي، المقاصص، ٩٠
(*Al-Juzi, Ibn 'Aqil, 114, 117, 118*)
- (٣٣٣) ابن الجوزي، المنتظم، ٨
(*Al-Juzi, Ibn 'Aqil, 114, 117, 118*)
- (٣٣٤) Makdisi, *Ibn 'Aqil, 117 and notes, 114 and note*
- (٣٣٥) Makdisi, *Ibn 'Aqil, 117 ff*
- (٣٣٦) Makdisi, *Ibn 'Aqil, 118, 119*
- (٣٣٧) من أصحاب عيد النضمد، انظر يوميات ابن البناء (Autograph Diary)، المصحح (٨٥)
G Makdisi, *Ibn 'Aqil, 112 ff* وانظر أيضًا (١٦٩، ١٦٦، ١١٦، ١١٥، ١١٠، ١٠٨، ١٠٦)
- (٣٣٨) G Makdisi, *Ibn 'Aqil, 115*. Autograph Diary,
والنواحي والإحالات المذكورة في مواضع عديدة ثمه
(٢٣٩) انظر يوميات ابن البناء (Autograph Diary)، المقاصص (١٢٣، ١٢٤)
(٢٤٠) عن أبي منصور بن يوسف انظر ٣ and n 3، 274 *Ibn 'Aqil, 274*، والكشافات، ص ١٠٠
ابن يوسف.
- (341) G Makdisi, *Ibn 'Aqil, 482*
- وعن صلة محتلة لنظام لشك بموت أبي منصور بن يوسف انظر.
G Makdisi, *Muslim Institutions of Learning, 32 ff* espe p 36 and notes 1-4
- والإحالات ثمة على يوميات ابن البناء.
(٣٤٢) ابن الجوزي، المنتظم، ٨: ٣٠٧، ١٥٢ and n 4
(٣٤٣) انظر: ابن قتيبة، حيون الأخبار، ٧: ٣٣٣-٣٤٣. حيث الفصل الذي عمده ابن قتيبة وأسمه
«مقامات الزهد عند الخلفاء والملوك».
- (344) Brockelmann, *GAL, Suppl 1*: 152; Sezgin, *GAS, I*, 595.
- (345) Brockelmann, *GAL, Suppl 1*: 102; Sezgin, *GAS, I*: 591-594.
- (346) Brockelmann, *GAL, Suppl. 1*, 338; Sezgin, *GAS, I*, 597.
- (347) Brockelmann, *GAL, Suppl 1*: 308; Sezgin, *GAS, I*, 516-17.
- (٣٤٨) انظر: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ٤: ٤٢٤ (من بلاغة الكتاب)، Brockelmann, *GAL, loc cit*
ويعد بروكلمان عيلان مؤسس فن الترسل، لكن فؤاد سزگين يرى -محقق- أن هذا
الرأي لا يمكن التذليل عليه رمبًا، انظر: Sezgin, *GAS, loc cit* عن مصنف الوهراني المنشور،
انظر: البليوغرافيا، مادة «منابت» وللإمامة دلالية لاصطلاح «مقامة» ومعالجة لاصطلاح
«مقام»، انظر: Régis Blachère, *Analecta*, (Damas, Institut Français de Damas), 1975.
61-67 وانظر أيضًا المقالة الموسعة عن المقامة وتطورها في الأدب العربي في: شارل بلا (C Pellat)، «المقامة»، في: (LEP)، مع قائمة مصادر واسعة، ذكر معظمها في ضب المقالة.

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

١٠٠٠

الباب الخامس التدريس: منهج التعليم



- (١) انظر: G Makdisi, *The Rise of Colleges*, 99 II.
- (٢) ابن أبي أصيبعة، حيون الأنبياء، ١١: ٢، ١٢.
- (٣) الرُّبَيْدِي، طبقات الحوَّثين والمُؤمِّنين، ١٨١.
- (٤) القِطَاطِي، إنباء الرُّوَّاق، ٢: ٣١٤.
- (٥) اليمموري، نور القبس، ٣٤٧.
- (٦) اليمموري، المصدر نفسه، ٣٤٨.
- (٧) الرُّبَيْدِي، طبقات النحويين والمُؤمِّنين، ١٨٥.
- (٨) اليمموري، نور القبس، ٢٢٠.
- (٩) اليمموري، المصدر نفسه، ٢١٠.
- (١٠) القِطَاطِي، إنباء الرُّوَّاق، ٣: ٢٠٢-٢٠٣.
- (١١) القِطَاطِي، المصدر نفسه، ١: ١٥٣.
- (١٢) ابن أبي أصيبعة، حيون الأنبياء، ٤٤١.
- (١٣) القِطَاطِي، إنباء الرُّوَّاق، ١: ٥٢. وعن مصنف الفارابي، انظر.
Sezgin, *GAS* 8 197-198, Brockelmann, *GAL*, 1, 128; *Suppl* 1: 195.
- (١٤) ياقوت الحَفَوي، معجم الأديباء، ١٨، ٢٥٤-٢٥٥.
- (١٥) القِطَاطِي، إنباء الرُّوَّاق، ٢: ١٦٥.
- (١٦) الرُّمَّانِي، الذَّيْل وَالتَّكْمِيلَةُ لِكِتَابِي المَوْصُولِ وَالفُصْلَةِ، ٦: ٣٢٣-٣٢٦.
- (١٧) انظر ما نَعَدَّم، ص ٣٢٥.
- (١٨) ابن حَلَّكان، وَثِيقات الأعيان، ٤: ١٠٦-١٠٧.
- (١٩) ضياء الدين ابن الأثير، المعنَّى السَّافِر، ١: ٢٠٢.
- (٢٠) ابن العماد الحنبلي، شُلوَّات الذهب، ١: ١٥٣-١٥٤.
- (٢١) الرُّبَيْدِي، طبقات الحوَّثين والمُؤمِّنين، ١٤٨؛ القِطَاطِي، إنباء الرُّوَّاق، ٣: ٦٨.

- [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

- 65) Brockelmann, *GA*, 8, 218
- 66) Brockelmann, *GA*, Suppl. I 171-172
- 67) Brockelmann, *GA*, 8, 218
- 68) Brockelmann, *GA*, 8, 228
- 69) Brockelmann, *GA*, 8, 230
- 70) Brockelmann, *GA*, Suppl. I 492-493; Sezgin, *GA*, 9, 261
- 71) Sezgin, *GA*, 8, 218 (lines 18-19)
- 72) Brockelmann, *GA*, I 305-306 no 4-5, Suppl. I, 537

- (٩٣) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٢٨٥.
 (٩٤) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٣٠٠.
 (٩٥) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٦٠٨ (سطر ١٧). عن هذا الكتاب: انظر: نقضي. تاريخ الحكماء، تحقيق يوليوس ليرت (J. Lippert)، (اللينيث. ت. فيشر (T. Weischer)، ١٩٠٣).
 ٢٧٧، ٢٧٨. وثم عنوان ناويدي: إحصاء العلوم وتعريف بأغراضها، مطر: Brockelmann.
 377, 1, 212, Suppl. 1, GAL. مادة: إحصاء العلوم.
 (٩٦) إحصاء العلوم. وعن الترجمة اللاتينية: انظر: ص ٤ من المقدمة.
 (٩٧) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٦٠٥.
 (٩٨) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، والصفحة نفسها. وإذا وزد مصطلح «العلوم»، على علاقته. أي دون إضافة، في مصطلحات ابن أبي أصيبعة وغيره، فإنه يعني علوم القناعات، أي الفلسفة وعلومها، وتشئ أيضًا «العلوم الدخيلة» أو «العلوم غير الإسلامية». ومصطلح تعاليم (ومفرد تعاليم) يستعمل لتعريف الكواكبيوم (Quadrivium) «التعاليم الأربعة»، بمعنى العلوم الأربعة (القديمية أو اليونانية) (١) علم النجوم أو علم الهيئة، وبلغت القدماء: علم الأسطرولوجية (٢) الهندسة، وبلغت القدماء: الجيومترية (٣) الموسيقى، (٤) الحساب أو القند أو علم العدد

[illegible]

وَأَمَّا الْفُلُ فَأَنزَلْنَاهُ ذِكْرًا لِّعِبَادِنَا ۖ فَلْيُنظُرُوا إِلَىٰ غَلَاظِي مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

D Sourdel, 'Abd Allāh al-Baghdādī', *Bulletin d'Études Orientales* BEO. XIV (1952-3) 115-153

(١٦٥) نعتمد على التمهيد عن الكتاب وصنعة الكتابة والنيوان انظر: (E.F.) عن الديوان عامة انظر
عبد العزيز المغوري: الحيوان، وعن النيوان في عصر الخلافة، انظر: هـ.ل. جوتشالك H.L.

(Entschalk) وعن الذبوان في مصر، انظر ج. من كوليس (G. Suppl. Collin)، وعن الذبوان في
المغرب الاسلامي، انظر أ. ك. من لامتون (A. K. Lambton)، وعن الذبوان في فرنسا، انظر
من أنصاري (A. Suppl. Basinee Anvari)، وعن الذبوان في الهند انظر مادة «إشند»، هـ. وعن
(H. R. Roemer)، ومائة أكاشة، ر. سيلهيم (R. Sellheim)، ورو. سلك سو. ديل (D. Soudel).

(١١٣) طهر الذهب السهفي، تاريخ حكماء الإسلام، ١٧١.

(١١٤) ابن الحوري، الفسطم، ٢٧٠. وانظر أيضا 241 *U. Makdisi: The Rise of Colleges*.

(١١٥) الفسطم، ٢٠١. ٧ (السطر ١٠)، عن أبي مري الأفراسي (Henry of Asfarach)، انظر
Eduard Wicke mann, *Reisefrüchte aus Italien* Artikel, *Reisefrüchte aus Italien und
anderes zur deutsch-italischen Geschichte*, *Forschungen zur deutschen Geschichte FdG*,
XVIII (1878), 469-92. 485, Verses 34-36.

(١١٦) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ١٤٣٧، القطعي، تاريخ الحكماء، ٤١٤.

(١١٧) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٤٦٧.

(١١٨) المصدر نفسه، ٦٥٠-٦٥١.

(١١٩) الزبيدي، طبقات النحويين والمؤرخين، ١٥٦.

(١٢٠) ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ٢٢٢-١١. وعن ابن الذهاني، انظر

Brockelmann, *GAL*, I. 281; *Suppl.* I: 494.

(١٢١) عن ابن رضوان انظر: Brockelmann, *GAL*, I. 484, *Suppl.* I. 886.

(١٢٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٥٦٦ (السطر السابع)، وأطفا «كفانة» وليست «كيفية»، وإن

كيفية بفتح ساق عوان لكتاب من مصمومه، وإن افترضا صيغة ما أذهب إليه، فتكون ترجمة
عنوانه: «التألف في كفاية تعلم صناعة الطب».

(١٢٣) عن ابن نطلان، انظر:

Brockelmann, *GAL*, I. 483, *Suppl.* I. 885.

(١٢٤) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٥٦٣-٥٦٤. والترجمة الإنجليزية في:

Joseph Schacht and Max Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn
Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo: A Contribution to the History of Greek
Learning Among the Arabs*. (Cairo, 1937), 83-85.

والخط أن ترجمتي مختلف جزئياً عن ترجمه شاخت (Schacht) وماير هوف (Meyerhof).^١

(١) أدرجت من ابن أبي أصيبعة من مصنفه المسقى عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بلعد ابن أبي أصيبعة. شانه في ذلك شأن
جميع الاقتباسات النسخة التي ترجمها مقدسي إلى الإنجليزية على مدار كتابه. (المترجم)

الباب السادس مجتمع الأدباء



- (١) طهير الذهب السيفي، تاريخ حكماء الإسلام، ١٣٠ وما يليها
- (٢) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٤: ١٨٠
- (٣) ابن الجوزي، المنتظم، ٦: ٣٢٠
- (٤) ابن هدير الكانسي المعروف، انظر: هامنون، ر. حب (H. A. R. Gibb)، عبد الحميد بن يحيى، في (EF)، كلود كاهن (C. Cahen)، ابن المعيد، في (EF).
- (٥) عن التوير من القرن الثاني وصولاً إلى القرن الرابع الهجري، انظر: Dominique Sourdel, *Le vizir 'Abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'hégire)*, (Damascus PIFD, 1959-60).
- (٦) فارن. كلود كاهن (C. Cahen)، شارل سلا (C. Pellat)، ابن عباد، في: (EF) وتحمل قائمة غنية بالمصادر ثقة.
- (٧) ابن العماد الحلبي، شذرات الذهب، ٣: ١١٣-١١٦. ولا سيما ١١٤
- (٨) انظر: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 128 ff. والغلام تلميذ-خادم، وريشا أبيض هذا اللقب نقياً دائماً لصاحبه.
- (٩) عن لقي: «صاحب»، «قديم»، انظر: Charles Barbier de Meynard, Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe, *Journal asiatique*, 9, (March-April 1907) pp. 173-244, 141-142, 247-248.
- وعن صاحب تكريت فخر الملك عيسى بن مودود (ت ٥٨٤ هـ/ ١١٨٨-١١٨٩ م)، وكان مترشلاً وشاعراً، انظر: ابن غلطان، وفيات الأعيان، ٣: ١٦٦-١٦٨.
- (١٠) أوسع ترجمة له، وأكثرها غنى بالمعلومات عنه، تلك التي تجدها في: الثعالبي، بيتة الذهب في شعراء أهل العصر، ٣: ٣١-١١٧؛ ياقوت الختوي، معجم الأدباء، ٦: ١٦٨-٣١٧.
- (١١) الثعالبي، بيتة الذهب، ٣: ٣٢.
- (١٢) الثعالبي، المصدر نفسه، ٢: ٢٩٧.
- (١٣) المصدر نفسه، ٢: ٢٣.
- (١٤) نفسه، ٢: ٢١١.

- ١٩٩٤ م. ٢٠٠٢ م.
- ١٩٣٠ م.
- (١٧٦) ابن النجاشي، النهاية ١٣: ١٩٩ م. ابن النجاشي، النهاية ١٣: ١٩٩ م. ابن النجاشي، النهاية ١٣: ١٩٩ م.
- ١٧٦ م. ابن النجاشي، النهاية ١٣: ١٩٩ م. ابن النجاشي، النهاية ١٣: ١٩٩ م.
- (١٧٨) ابن النجاشي، النهاية ١٣: ١٩٩ م. ابن النجاشي، النهاية ١٣: ١٩٩ م.
- (١٧٩) ابن النجاشي، النهاية ١٣: ١٩٩ م. ابن النجاشي، النهاية ١٣: ١٩٩ م.
- (٢٠٠) ابن النجاشي، النهاية ١٣: ١٩٩ م. ابن النجاشي، النهاية ١٣: ١٩٩ م.
- ١٨٠٧ م.
- Herbert Mason, *Two statements of muslim cal Islam 1212 Ibn Hukaym (499 AH 1105 1165/67) and Ungh in Nish in Ibn Allah (551 622 AH 1158 1225 AD), (the Hague Mouton, 1972)*
- (٢١) IMA, 18, (line 2) see No 169
- ابن المعجز في كتابه المسمى كتاب الأدباء، انظر الباب السابع خاصة^{١٠}
- (٢٢) المعطى، إنباء الزوايا، ٢: ١٣٤-١٢٥
- (٢٣) المعطى، نفسه، ١: ٢٣٤-٢٤٥
- (٢٤) ابن سنام، الأخيرة في محاسن أهل الجزيرة، نقلًا عن ابن حلكان، ونبات الأعيان، ١: ٣٩
- (٢٥) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٧: ١٤٠
- (٢٦) الرندي، طبقات النحويين والفقيهاء، ٢٨٥
- (٢٧) عن هذا المعجم، انظر: Sezgin, GAS, 8, 193.
- (٢٨) عبد الرحمن بن عيسى الهمداني، كتاب الألفاظ الكتابية، تحقيق لويس شيخو، (بيروت ١٨٨٥ - ١٨٩٨)، ثم أعيد طبعه في القاهرة (١٩٣١).
- (٢٩) القنطري، إنباء الزوايا، ٢: ١٦٥-١٦٦. وحقق لويس شيخو هذا الكتاب ونشره في بيروت سنة ١٨٨٥.
- ثم أعيد طبعه سنة ١٨٩٨ تحت عنوان الألفاظ الكتابية وثمة نشرة له صدرت في القاهرة عام ١٩٣١.
- (٣٠) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٥٨٠.
- (٣١) الرندي، طبقات النحويين والفقيهاء، ٢٤٩.
- (٣٢) عن هذا الطبيب، انظر: Sezgin, GAS, 3, 301. وقد عثر ابن أبي أصيبعة طبيبًا مبررًا ومصنفًا في الطب.

(١) لم يذكر مقدسي هذا المرجع في لائحة مصادره واختصاراته المعقوفة بها، ولولا أنه وثق له بالمرمر (H. Mason, *statements*) لما أمكن التوصل له. (المترجم)

(ب) لم أذكر ما هو (IMA)، هذا، فلم يذكره مقدسي في لائحة مصادره، وناب جوهري في تحميه بالنقل (المترجم)

(ج) تحققت إشارة مقدسي إلى هجاء كتاب الألفاظ في الحاشية رقم (٢٨)، ولعل هذا التكرار سيؤ (المترجم)

- (٦٧) صهر ابن أبي أسيد، تاريخ الحكماء، الإسلام ١
(٦٨) صهر ابن أبي أسيد، صهر نفسه، ١٧
(٦٩) برودي، طغاب الحواريين والفقهاء، ١٥٢، وعر صهر ابن أبي أسيد، Sezgin, GAS, 3: 219
(٧٠) برودي، المصدر نفسه، أضيقه غيره
(٧١) ابن أبي أسيد، عيون الأنباء، ١١٤، وعر حياته وسيرة، انظر أيضا Sezgin, GAS, 3: 236-40
(٧٢) ابن أبي أسيد، المصدر نفسه، ٢٩٣-٢٩٥
(٧٣) القفطي، تاريخ الحكماء، ١١٦-١٢٢، ابن أبي أسيد، عيون الأنباء، ٢٩٥، ٣٠٠، Sezgin, GAS, 3: 265-266
(٧٤) ابن الحوري، المُستقيم، ٢، ١٢٩، حوادث عام ٣٠٤ هـ (نظرا ١٨ ١٩٩)
(٧٥) عبد الله، انظر ماريوس كابر (M. Canard)، الحكماء، في (EP)
(٧٦) انظر دومبلكه سودريل (D. Waddell)، ابن رائق، في (EP)
(٧٧) عر هذا الزبير، انظر ابن الحوري، المُستقيم، ٦، ٣٥٦-٣٥٥ هـ، بوبس (H. Bowen)، علي بن عيسى، في: (EP) وعر مسان، انظر ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١١، ٢٢٢-٢٢٣، القفطي، الروافق بالوقفيات، ١٥: ٤٦٢-٤٦٣
(٧٨) القفطي، تاريخ الحكماء، ١٠٩، ١١١، ابن أبي أسيد، عيون الأنباء، ٣٠٤، ٣٠٦، وانظر أيضا F Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Index
(٧٩) القفطي، تاريخ الحكماء، ٢٧١، ٢٧٧، ابن أبي أسيد، عيون الأنباء، ٤١٤-٤٢٧، ونحاصل أرفع.
انظر Sezgin, GAS, 3: 274-94
(٨٠) ابن أبي أسيد، عيون الأنباء، ٤٨٢.
(٨١) القفطي، تاريخ الحكماء، ٢٧٧-٢٨٠، ابن أبي أسيد، عيون الأنباء، ٦٠٨-٦٠٩، Brockelmann, GAL, 1: 210-213; Suppl. 1: 375-77
(٨٢) القفطي، المصدر نفسه، ٢٨٢-٢٨٣، ابن أبي أسيد، المصدر نفسه، ٤٢٧
Sezgin, GAS, 6: 61; 9: 236-237.
(٨٣) القفطي، المصدر نفسه، ٤٠٨-٤٠٩، ابن أبي أسيد، المصدر نفسه، ٤٣٦، ٤٣٧
Sezgin, GAS, 3: 326-327.
(٨٤) عن ابن الأحمر، انظر: Sezgin, GAS, 3: 322-323.
(٨٥) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٣-١٣٦-١٤٦، ابن شاذكر الكُشي، قولات الوقفيات، ٢: ٩٥-٩٩، ابن أبي أسيد، عيون الأنباء، ٤٢٩-٤٣٠
Brockelmann, GAL, 1: 24, Suppl. 1: 425-426, Sezgin, GAS, 2: 646, 3: 334-335
(٨٦) القفطي، تاريخ الحكماء، ٤١٣-٤٢٦، ابن أبي أسيد، عيون الأنباء، ٤٣٧-٤٥٩
Brockelmann, GAL, 1: 453-458; Suppl. 1: 812-828
(٨٧) القفطي، المصدر نفسه، ١٦٥-١٦٨، ابن أبي أسيد، المصدر نفسه، ٥٥٠-٥٦٠
Brockelmann, GAL, 1: 469-470; Suppl. 1: 851-854

- (103) Ferdinand Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, (Göttingen, bei Vandenhoeck und Ruprecht, 1840), 88-92 (nos 156-161).
 ١٠٤) عن ابن أبي أصيبعة، انظر فضلاً عن: F. Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Ärzte*.
 Brockelmann, *GAL*, 1: 486-487-489; *Suppl* ٥٣٠-٥١٧.
 ١٠٥) انظر: G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 25-27.
 ١٠٦) انظر ما تقدم، ص ٥٢٧.
 ١٠٧) ابن الجوزي، *المستطعم*، ٣١٦: ٣١٧. وعن ترجمة الطولي، انظر ابن الجوزي، المصدر نفسه، ٣٥٩-٣٦١. حيث امتدح ابن الجوزي الطولي لأدبه. واستندت ترجمتي لهذا المقطع إلى النسخ الأصلي للطولي في السندرة التي وصلتنا من تاربيعه، والتي حققها ج. هيورث دُن (J. Heyworth-Dunne)، انظر: أبو بكر الطولي، الأوراق: أخبار الرضا عليه السلام، تحقيق ج. هيورث دُن، (القاهرة: مطبعة الصاوي، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م)، ١٩٣. (الأسطر ١٠-١٤). أما النص الذي ورد في المستطعم لابن الجوزي فيختلف اختلافاً طفيفاً، دون تغيير جوهري يُذكر في تلك الزاوية.

- (108) Janet Wakin, *The Function of Documents in Islamic Law* partial edition of *Yahya's Kitāb al-Sharā'ī* with Introduction and Notes (Albany New York SUNY Press, 1972), 16-17

(١٠٩) حاكمي خليفة، كشف الظنون، مادة «شروط»، باب «علم الشروط والشعالات»

- (110) Brockelmann, *GA*, I 173, Sezgin, *GA*, I 435

(١١١) انظر: Wakin, *The Function of Documents*، وهي أربعة أجزاء محففة من مصنف الطحاوي الكبير، إلى جانب دراسة مسبقة لهذه الأجزاء والوثائق الشرعية التي حوّلها

(١١٢) حاكمي خليفة، كشف الظنون، ١٠٤٥:١-١٠٤٦

(١١٣) ابن القري، كتاب الموصول في تاريخ علماء الأندلس

(١١٤) ابن بشكوال، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس

(١١٥) الثوري، الذيل والكملة لكتابي الموصول والصلة

(١١٦) ابن بشكوال، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، ١٠١٤:١

(١١٧) ابن بشكوال، المصدر نفسه، ١٦:١-١٧

(١١٨) المصدر نفسه، ١٢

(١١٩) المصدر نفسه، ٢٦١:١، ٢٦٢

(١٢٠) المصدر نفسه، ٣٣٢

(١٢١) المصدر نفسه، ١٧٥:١

(١٢٢) الثوري، الذيل والكملة لكتابي الموصول والصلة، ٢٠٤-٢٠٥:٦

(١٢٣) الثوري، المصدر نفسه، ١٦١:٦

(١٢٤) ابن بشكوال، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، ٦١١:٢-٦١٢

(١٢٥) الثوري، الذيل والكملة لكتابي الموصول والصلة، ١٣٦-١٣٩:٦

(١٢٦) ابن بشكوال، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، ٢٧٤:١. وعبارة ابن بشكوال: «قد عوّل الناس عليه».

(١٢٧) انظر على سبيل المثال: ابن بشكوال، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، الجزء الثاني. لعبت أجزاء التراجع التالية عشرًا من هذا المجلد المذكور آنفًا، وهي التراجع المرقومة: ٦٢-١٦٩-١٧٥-٢٧٤-٢٧٦-٣١٧-٣٢٧-٣٦٤-٣٧٠-٤١١-٥٠٧-٥٠٩-٦١١.

(١٢٨) ابن بشكوال، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، ٤١:١، ١٤٢، ٣٠١، ٣٣٢.

(١٢٩) قرّن: ابن بشكوال، المصدر نفسه، ٤١:١-١٤٢-٣٠١-٣٣٢.

(١٣٠) عن الكتاب في العالم العربي، انظر ج. سورديل توماس (J. Sourdel Thomas)، «خط»، في: (EP)، إلى جانب المصادر المذكورة في صلب المقالة. وانظر أيضًا:

F. Rosenthal, 'Abū Haryān al-Tawhīdī on Penmanship', *Ars Islamica*, XIII-XIV (1948), 1-30.

والمنشأ العربي منشور أيضًا في: أبو حيان التوحّيدي، «رسالة في علم الكتابة»، ضمن: ثلاث رسائل لأبي حيان التوحّيدي، تحقيق إبراهيم كيلاني، (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية (PIFD)، ١٩٥٦)

- ١٥٠) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠. وجمعه، راجع إلى ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٥١) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٥٢) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٥٣) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٥٤) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٥٥) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٥٦) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٥٧) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٥٨) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٥٩) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٦٠) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٦١) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٦٢) G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 434.
- ١٦٣) Guy Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, ٧٢.
- ١٦٤) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٦٥) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٦٦) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٦٧) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٦٨) G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 2١4.
- ١٦٩) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٧٠) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٧١) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٧٢) Sezgin, *GAS*, 8: 43-44.
- ١٧٣) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٧٤) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٧٥) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٧٦) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- Franz Rosenthal, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, (Rome: Pontificum Institutum Biblicum, 1947), 2.
- ١٧٧) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٧٨) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.
- ١٧٩) *أعني إليه الزوائد* ٣٠٩٠. طبع: بيروت، معهد الآباء، ١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨٠.

- (١٨٠) عن ابن هشام: انظر Brockelmann, *GAf*, I 119, Suppl. I 179. وهو الشاعر النبطي، انظر ابن حنكاه، وفيات الأعيان، ٢: ٢٨٠ (النظران ٣-٤)
- (١٨١) القعطي، إنباء الزواة، ٢: ١٣٤
- (١٨٢) عن ابن أبي الدنيا، انظر أ. ديرتش (A. Dietrich)، ابن أبي الدنيا، في (١٢١) وحقق ح. بيلامي (H. Bellamy)، مصنف في الأخلاق، ١
- (١٨٣) عن العمري، انظر ح. روسون (J. Robson)، العمري، في (٢٢١)
- (١٨٤) عن ابن السرطانات، انظر Brockelmann, *GAf*, I 125; Suppl. I 189
- (١٨٥) فاروق ابن العماد الحلبي، شذرات الذهب، ٢: ٣١٠ وما يليها
- (١٨٦) الرندي، طبقات الحوشيين واللغويين، ٢٢٣
- (١٨٧) انظر ياقوت الحموي، معجم لأدباء، ١١: ١٨٢ وما يليها
- (188) Brockelmann, *GAf*, I 113, Suppl. I 174
- (١٨٩) ابن الجوزي، المنتظم، ٧: ٩٥
- (190) Sezgin, *GAS*, 9 184
- (١٩١) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٢٠: ٣٤٠ وما يليها، انظر أيضًا Brockelmann, *GAf*, Suppl. I 181
- (١٩٢) الضمدي، الوافي بالوفيات، ١: ١١٩
- (١٩٣) ابن الجوزي، المنتظم، ٩: ١٠٧-٩، القعطي، إنباء الزواة، ٣: ٤٧
- (١٩٤) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٣٤٩
- (195) Arthur John Arberry, *Chester Beatty's Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts*, 8 vols (Dublin: Hodges, Figgis, & CO 1958-9), index, Suppl. v.
- (١٩٦) القعطي، إنباء الزواة، ٢: ٢٣٥
- (١٩٧) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ٥٣٤-٥٣٥
- (١٩٨) ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ٤٠٦
- (١٩٩) المراكشي، الذيل والتكملة، ٦: ٤٨٧ وما يليها
- (٢٠٠) المراكشي، المصدر نفسه، ٦: ١٦٣
- (٢٠١) ابن الأثير، المختضب من كتاب تحفة القادس، ١٨٨
- (٢٠٢) المراكشي، الذيل والتكملة، ٦: ٤٥٧
- (٢٠٣) ابن الجوزي، المنتظم، ٦: ١١١
- (٢٠٤) أبو حيان التوحيدي، رسالة في علم الكتابة، ٩٤
- مادة: علم الأدب، في مقالة عن الأدب، Lane, *An Arabic-English Lexicon* (205)
- (٢٠٦) عن هذا المصطلح، انظر المراكشي، الذيل والتكملة، ٤: ٩-٩، ١٥٩-١٧٨-١٨١-١٨٨: ٥٥٨١ وما أصبح أخيراً
- (٢) الإيالة إلى كتاب مكارم الأخلاق لابن أبي الدنيا (الترجم)

(٢٠٧) يَسْتَلِ ابنُ البُحُورِيِّ، في حوادث عام (٣٠٢هـ/ ٩١٤م)، دخول ماء الصابون (١) في ٢٧٥٥هـ ٣٢٠م ٩٠٨-٩٣٢م. ابن عبد الله، انظر ابن احوان، القسطنطين، ٦ ١٢٧ وقال المصطفى اكد محتسباً إلى اولاد الأكار وروي الحلاله، انظر المصطفى، إنباء الزوايا، ٣ ١٢٤ وقد ياقوت كان أولاد الأكار مصدور مكنه من جامع بغداد، انظر ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٧ ٥٣

(٢٠٨) وعمل ياقوت، في ناسا حديثه عن انوش، صاحب المونسي، من كتاب المهرست [قول ابن الجديم] كان نحوياً لمكتب العافة، انظر ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٧ ١٣٣ (٢٠٩) ور سركشي اكد ابنه معلم العافة، انظر الفرغاني، الذيل واسمكة، ٦ ١٥٨ (٢١٠) قال القفطي في ترجمة ابن حروف (ت ٥٩٠هـ/ ١١٩٤م) كان كثير التآكل في الحال، السيار بعدن الأندلس بعيد أهل كل مدينة دخلها، ومعهذه الطفل من أمهها، انظر لمصطفى، إنباء الزوايا، ٤ ١٨٦

(٢١١) الشوحي، يشوار المحاضرة، ١ ٩٧ (٢١٢) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ١ ١١٤ (٢١٣) المصطفى، إنباء الزوايا، ٢ ٢٥٧-٢٥٨ البعموري، نور القس، ٢٨٤ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٣ ١٦٨

(٢١٤) البعموري، نور القس، ٣٠٦ (٢١٥) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ١ ٣٢٦ (٢١٦) (TNN)، ٦١-٦٦؛ ابن حنكان، وفيات الأعيان، ١٢٣١ البعموري، نور القس، ٨٠ (٢١٧) الرُّبَيْدِي، طبقات المحوئين واللُّغَوِيِّين، ٧٨-٧٩ (٢١٨) الحطّيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٧: ١٤٢؛ القفطي، إنباء الزوايا، ٣: ١١٩ (٢١٩) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٩ ١٠٥ (٢٢٠) القفطي، إنباء الزوايا، ٢: ٢٢٠. وعن اقسام بن عيسى، انظر: ج. إ. شيخ (J. E. Bencheikh)، اقسام بن عيسى، في 'EP'.

(٢٢١) البعموري، نور القس، ٣٤٠-٣٤١، الحطّيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٤: ١١٧ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ٣: ٤٩-٤٦.

(٢٢٢) ابن حنكان، وفيات الأعيان، ١: ٣٢؛ القفطي، إنباء الزوايا، ١٥٦ ١٦٦ (٢) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ٢: ٢٥٩-٢٦٠.

(٢٢٣) ابن الجوزي، المتكلم، ٦: ١٢٧ (٢٢٤) الرُّبَيْدِي، طبقات المحوئين واللُّغَوِيِّين، ٣٢٣ (٢٢٥) الرُّبَيْدِي، المصدر نفسه، ٣٢٧-٣٢٨.

(١) لم يذكر مقدسي في لائحة مصادره ومرجعه ترجعاً، اختصاره (TNN)، ولكنه مرر ل طبقات الحوئين واللُّغَوِيِّين الرُّبَيْدِي باختصار (TNE)، وعليه فإنّ نفيه خطأ مصدراً وقع هنا على الأرجح. وما يدعم هذا أن صفحة ٦١ من طبقات الحوئين واللُّغَوِيِّين في أول ترجمة الرُّبَيْدِي لأبي محمد الرُّبَيْدِي (المترجم) (ب) كتابي الأصل الإنجليزي، والمصواب ١٩٥: ١٩٦-١٩٧. (المترجم)

- (٢٢٦) المصدر نفسه، ٣٠٠
- (٢٢٧) المصدر نفسه، ٣٢٩
- (٢٢٨) ابن الحوري، الشطيم، ٨٥ ب
- (٢٢٩) ابن الحوري، المصدر نفسه، ٧-١٣٧، القمطي، إسهاء الزوائد، ٣، ٩٧، وانظر أيضاً ٣، ١٣
- (٢٣٠) ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ١٨، ١٧٩-١٨١
- (٢٣١) القمطي، إسهاء الزوائد، ١، ٩٥
- (٢٣٢) ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ١، ٢٦١-٢٦٣
- (٢٣٣) القمطي، إسهاء الزوائد، ٣، ٢٥٣
- (٢٣٤) القمطي، المصدر نفسه، ٣-٢٢٧-٢٢٨
- (٢٣٥) ابن الحوري، الشطيم، ٩، ٢٥
- (٢٣٦) القمطي، إسهاء الزوائد، ٢، ٢١٨
- (٢٣٧) ابن العماد الحلبي، شذرات الذهب، ٤، ٢٨٤
- (٢٣٨) ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ١٣، ١٦٨
- (٢٣٩) اليمموري، نور القيس، ٣٠١، القمطي، إنباء الزوائد، ٢، ٣١٣-٣١٧.
- (٢٤٠) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٢، ٦٨.
- (٢٤١) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ٧٨-٧٩، اليمموري، نور القيس، ٨٠، القمطي، إنباء الزوائد، ٤، ٢٦٠ وما يليها
- (٢٤٢) اليمموري، نور القيس، ٣١٤، القمطي، إنباء الزوائد، ٣، ١٩
- (٢٤٣) القمطي، إنباء الزوائد، ٢، ٢٢٧
- (٢٤٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ١، ٣٢، ابن العماد الحلبي، شذرات الذهب، ٢، ٢٥٩-٢٦٠.
- (٢٤٥) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ٣٤٠.
- (٢٤٦) عن هبة الله ورده وحفيده انظر تراجمهم جميعاً في ابن الجوزي، المستظلم، ٩، ٢٥-١٦٧-٢١٩ وانظر أيضاً الألباري، ثروة الأكتفاء، ٢٢٧، ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ٣، ٢٢٧، القمطي، إنباء الزوائد، ٣، ٢١٨-٢١٩.
- (٢٤٧) القمطي، إنباء الزوائد، ٣، ٣٦٤.
- (٢٤٨) انظر ما تقدم، ص ٤٧٥-٤٧٦.
- (٢٤٩) بعض ما قوت على أن تاريخ اختصه ابن قادم هو عام (٢٥١ هـ / ٨٦٥ م) لكن نلاحظ أنه تمتدّ تولي الخلافة عام (٢٥٢ هـ / ٨٦٦ م)، انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ١٨، ٢٠٧-٢٠٩.
- ولا سيما ٢٠٩ (لاسطر ٦-١١)، القمطي، إنباء الزوائد، ٣، ١٥٩.
- (٢٥٠) القمطي، إنباء الزوائد، ٤، ٥٣. وانظر أيضاً، Sezgin, GAS.8: 129 ff.
- (٢٥١) اليمموري، نور القيس، ٣٢٠

مادة تصدّر، Lane. An Arabic-English Lexicon (1925)

مادة تصدّر، R. Dozy. Supplement aux dictionnaires arabes, (1953)

(٢٥٤) لمزيد من التفاصيل، انظر: G. Makdisi. The Rise of Colleges.

در این مقاله، به بررسی نقشه‌های ذهنی و نحوه استفاده از آنها در فرآیند یادگیری پرداخته می‌شود. نتایج نشان می‌دهد که استفاده از نقشه‌های ذهنی می‌تواند به بهبود درک و یادآوری مطالب کمک کند. همچنین، این روش می‌تواند به سازماندهی افکار و ایجاد ارتباط بین مفاهیم مختلف منجر شود. در ادامه، به روش‌های مختلف طراحی نقشه‌های ذهنی و نحوه استفاده از آنها در محیط‌های آموزشی اشاره می‌شود. این روش می‌تواند به معلمان و دانش‌آموزان کمک کند تا فرآیند یادگیری را به یک تجربه جذاب و مؤثر تبدیل کنند.

در ادامه، به بررسی نقشه‌های ذهنی و نحوه استفاده از آنها در فرآیند یادگیری پرداخته می‌شود. نتایج نشان می‌دهد که استفاده از نقشه‌های ذهنی می‌تواند به بهبود درک و یادآوری مطالب کمک کند. همچنین، این روش می‌تواند به سازماندهی افکار و ایجاد ارتباط بین مفاهیم مختلف منجر شود. در ادامه، به روش‌های مختلف طراحی نقشه‌های ذهنی و نحوه استفاده از آنها در محیط‌های آموزشی اشاره می‌شود. این روش می‌تواند به معلمان و دانش‌آموزان کمک کند تا فرآیند یادگیری را به یک تجربه جذاب و مؤثر تبدیل کنند.

- 1- نقشه‌های ذهنی و نحوه استفاده از آنها در فرآیند یادگیری
- 2- نقشه‌های ذهنی و نحوه استفاده از آنها در فرآیند یادگیری
- 3- نقشه‌های ذهنی و نحوه استفاده از آنها در فرآیند یادگیری
- 4- نقشه‌های ذهنی و نحوه استفاده از آنها در فرآیند یادگیری
- 5- نقشه‌های ذهنی و نحوه استفاده از آنها در فرآیند یادگیری
- 6- نقشه‌های ذهنی و نحوه استفاده از آنها در فرآیند یادگیری
- 7- نقشه‌های ذهنی و نحوه استفاده از آنها در فرآیند یادگیری
- 8- نقشه‌های ذهنی و نحوه استفاده از آنها در فرآیند یادگیری
- 9- نقشه‌های ذهنی و نحوه استفاده از آنها در فرآیند یادگیری
- 10- نقشه‌های ذهنی و نحوه استفاده از آنها در فرآیند یادگیری

این مقاله به عنوان یک مطالعه علمی در زمینه یادگیری و آموزش تهیه شده است. هدف از این مطالعه، بررسی نقشه‌های ذهنی و نحوه استفاده از آنها در فرآیند یادگیری است. نتایج این مطالعه می‌تواند به معلمان و دانش‌آموزان کمک کند تا فرآیند یادگیری را به یک تجربه جذاب و مؤثر تبدیل کنند.

- (٢٧٧) لمزيد من التفاصيل، انظر: القفطسي، ضبح الأعشى، ١: ١٣٠ وما يليها
(٢٧٨) انظر: حجة المؤلفين في ذلك لأحمد بن الوائلي بالوفيات، ٢: ٣٥٠ هـ
أيضاً ابن الحواري، المنتظم، ٨: ١٧٥ حيث لم يرحمه هو حرره، لم تنصف تلك اللاتمة
(٢٧٩) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٤: ١٦١، وما يليها
(٢٨٠) عن لأحمد القفطسي، انظر: مقامة القفطسي

C E Bosworth 'A Maqama on Secretaryship, 297

- (٢٨١) القفطسي، ضبح الأعشى، ١: ١٣٠
(٢٨٢) ابن النديم، المهرست، ١٧١
(٢٨٣) هذا لا يدعو إلى الاعتقاد بأن أحداً لم يعرف بالبلغة قبل عبد الحميد، إذ يذكر الخواري
أسماء أربعة رجال غرهوا بالبلغة، اثنان منهم من الكوفة، وهما: عبد الله بن مقام السلولي،
وقيس بن حمير الأمدي (ب ٦٩ هـ / ٦٨٨ م) والآن الأحرار من مصر، وهما: الحسن بن
أبي الحسن المصري (ب ١١٠ هـ / ٧٢٩ م)، وعبد الله بن لأحمد، وذكر أربعهم بوصفهم
أفصح العرب الأربعة، انظر: اليعموري، نور القبس، ٢٣٦
(٢٨٤) محمد كرد علي، رسائل البلغاء، ٢٢٢-٢٢٦
(٢٨٥) قال الثوحي: «كنت أخط بين يدي ... ابن الفراء ... وأحفظ به»، انظر: الثوحي، بشوار
المحاضرة، ٨: ٨٣. وعن سليمان، انظر: ابن الحواري، المنتظم، ٦: ٣٣٨
(٢٨٦) قال الثوحي: «تعلّمت بين يديه»، انظر: الثوحي، المصدر نفسه، ٨: ٣٣ (السطر ١-٢)
(٢٨٧) الثوحي، المصدر نفسه، ٥٤-٥٥.
(٢٨٨) انظر: ابن حنّكان، وفيات الأعيان، ٦: ٢١٩-٢٢٤
(٢٨٩) ابن الجوزي، المنتظم، ٧: ١٧٩-١٨١؛ ابن العماد الحلي، شذرات الذهب، ٣: ١١٣-
١١٦

(٢٩٠) ابن خلدون، المقدمة، ٣: ٣٤٠-٣٤١

(٢٩١) الثوحي، بشوار المحاضرة، ٨: ١٣

(٢٩٢) الثوحي، المصدر نفسه، ٨: ٤٣ وانظر أيضاً

Reinhart Dozy. Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes,
(Amsterdam: J. Mullier, 1845). Suppl. v.

(٢٩٣) ابن حنّكان، وفيات الأعيان، ١٥٧٠٥: ١٦٥؛ القفطي، إنباء الزوايا، ٣: ٣٦٥-٣٦٩

Sezgin, GAS, 1 272, 8. 120

(٢٩٤) القفطي، إنباء الزوايا، ١: ٢١٩. وانظر أيضاً: 2. 578؛ 1: 371؛ Sezgin, GAS,

(٢٩٥) اليعموري، نور القبس، ١٢٩ وما يليها. وعن الأصمعي، انظر أيضاً: Sezgin, GAS, 8: 71 ff

(296) G. LeStrange, Baghdad, 119-121.

وعن مضارب، انظر: القفطي، إنباء الزوايا، ٣: ٢٧٥.

(٢٩٧) الثواري، قوله: «آله» وليس «آل»، كما في نص اليعموري، انظر: اليعموري، نور القبس، ٩٠،
(انظر الثالث).

- (٢٩٨) ... ٩٠ ٩٩ ...
 (٢٩٩) ... ٥٧١ ...
 [٣٠٠] ... ٩٢ ٩١ ...
 (٣٠١) ... ٣١٦ ...
 (٣٠٢) ... ٣٥٩ ٣١٧ ٣١٦ ... حيث ...
 ... ١٣٥-١٣٦ ...
 (٣٠٣) ... ١٢١ ...
 (٣٠٤) ... ٢٥١ ...
 (٣٠٥) ... ١١٨ ١٤ ... ولا ...
 (المتعلقان ١١٠-١١١) ...
 (٣٠٦) ... ٢١٥ ... (النظر الرابع)
 (٣٠٧) ... ٤٩٦ ...
 (٣٠٨) ... ١١١٣ ...
 المصبة، ٧٨

(أ) كتابي الأصل الإنجليزي، ولا ريب أن مفهومي فساد آلة الصائفة، لا الشدانة كما ورد أعلام. وهذا التعبير ورد في ثانيا ترجمة القفطي لأبي الفرج الأصبهاني، انظر: القفطي، إنباء الزوائد، ٧-٢٥١. (المترجم)

الباب السابع إسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي



Summary of the Islamic and Christian world of the Middle Ages and the Renaissance
 The Islamic world of the Middle Ages and the Renaissance
 The Christian world of the Middle Ages and the Renaissance

وتمثل في الإسلام على وجه عام

1. The Islamic world of the Middle Ages and the Renaissance
2. The Islamic world of the Middle Ages and the Renaissance
3. The Islamic world of the Middle Ages and the Renaissance
4. The Islamic world of the Middle Ages and the Renaissance
5. The Islamic world of the Middle Ages and the Renaissance
6. The Islamic world of the Middle Ages and the Renaissance
7. The Islamic world of the Middle Ages and the Renaissance
8. The Islamic world of the Middle Ages and the Renaissance
9. The Islamic world of the Middle Ages and the Renaissance
10. The Islamic world of the Middle Ages and the Renaissance
11. The Islamic world of the Middle Ages and the Renaissance
12. The Islamic world of the Middle Ages and the Renaissance

(13) Karl Vossler *Medieval Culture: An Introduction to Thought and History*, trans. by W. C. Cawton (New York: Harcourt, Brace and Co. 1909), 2-4.

(14) Kristeller, Humanism and Scholasticism, 348 and notes.

(15) Kristeller, Humanism, 363.

(16) Kristeller, Humanism, 350.

وغير كريستلر على رأيه ثمة.

(17) Ibid.

(18) Kristeller, Humanism, 352-353.

وغير كريستلر على رأيه ثمة.

(19) Kristeller, Humanism, 353, 354.

وغير كريستلر على رأيه ثمة.

(٢٠) ايفر

Paul Oskar Kristeller, Studies on Renaissance Humanism in the Last Twenty Years, *Studies in the Renaissance*, IX (1962), 7-30. Esp. 21-22.

وغير كريستلر على رأيه ثمة.

(٢١) ايفر

Paul Oskar Kristeller, Appendix: The Medieval Antecedents of Renaissance Humanism, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1964), 150.

وغير كريستلر على رأيه ثمة.

(22) Kristeller, Humanism, 365, n. 58.

(23) Ibid.

وغير كريستلر على رأيه ثمة.

(24) P.O. Kristeller, Appendix, 149.

(25) P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, ed. M. Mooney, (New York: Columbia University Press, 1979), 22; Augusto Campagna "The Origin of the Word "Humanist", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, IX (1946), 60-73.

(26) Kristeller, Humanism, 366.

(27) Kristeller, Appendix, 152.

(28) Kristeller, Appendix, 152-153.

وغير كريستلر على رأيه ثمة.

(29) Kristeller, Appendix, 153-154.

وهرس كريستوفر على رايه نشة

(30) Krieger, Appendix, 154-155

(31) Krieger, Appendix, 155-156

(32) Krieger, Appendix, 157

وهرس كريستوفر على رايه نشة

(33) Krieger, Appendix, 158-159

(34) Krieger, Appendix, 159 ff

(35) Krieger, Appendix, 164-165

وهرس كريستوفر على رايه نشة

(36) L. D. Reynolds and N.G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Traditions of Greek and Latin Literature*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1974), reprinted 1975

(37) Reynolds and Wilson, *Scribes and Scholars*, 109

وهرس المؤلفان على ما ذهبوا اليه

(38) Reynolds and Wilson, *Scribes and Scholars*.

وهرس المؤلفان على ما ذهبا اليه

(39) Ibid.

(40) Ibid.

(41) P. O. Kristeller, *Humanism and Scholasticism*, 354.

(42) Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, 3rd ed. L. Geiger 2 vols. (Leipzig, 1877), tr. of 2nd ed. G. C. Middelmore *The Civilization of the Renaissance in Italy: An Essay* (New York: The Modern Library, 1954).

والخط أن المروء المرجعي [فيما يتعلق بمصنف بوركهاردت: حضارة عصر النهضة] - على مدى الصفحات التالية- يتمي في جملة إلى المجلد الأول من الطبعة الثالثة من الأصل الأكماني. اللهم إلا إذا واز ما ينص على خلاف ذلك. ثم [بعد الشرطة المائلة] إلى الترجمة الإنجليزية للطبعة الأكاديمية الثانية، التي تظهر في الغزو المرجعي آخر، أما الترجمة الإنجليزية للطبعة الأكاديمية الثالثة فلم أتمكن من الوصول إليها.

(43) J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 4/5

(44) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 4-5/5-6.

(45) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 5/6.

(46) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 8/8.

(47) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 25/21.

(48) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 35/30

والمقطع الإضافي المنعقد باسم "Penguin" سمي "بني" لضعفه لأحرر

(49) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 100 Note 26

والحمد أن المعاشية (٧٦) سمي لأحرر طعة

(50) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 161 100 1

(51) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 162 101

(52) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 162 101

(53) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 167 168 105

(54) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 107/107

(55) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 171/108 & bibl. notes

(56) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 172/109

(57) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 178 113

في الأصل الألمانية "الشاعر-اللموي" "der Poet-Philolog" لا "العالم-الشاعر" "poet-scholar". كما نجد ذلك في الترجمة الإنجليزية وعن "الزياسة" وغيرها من المصطلحات

الأحرر، قارن:

G. Makdisi, *The Rise of Colleges*, 129 ff.

(58) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 190/123

(59) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 180/115

(60) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 181/116.

(٦١) الزندي، طبقات النحويين واللغويين، ٢١٦.

(62) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 272/168.

(63) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 276 ff/171 ff.

(64) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 283/177.

(65) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 284 ff/178 ff

(66) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 294/185.

(67) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 316/203.

(68) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 2 49/245

قارن: الطبقات في أدبيات السير والتراجم في الإسلام.

(69) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 175/111

(70) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 177-178/113

(71) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 2: 72/263.

(72) J. Burckhardt, *Die Kultur*, 72-73/263-264.

(٧٣) انظر:

١٠. ...
١١. ...
١٢. ...
١٣. ...
١٤. ...
١٥. ...
١٦. ...
١٧. ...
١٨. ...
١٩. ...
٢٠. ...
٢١. ...
٢٢. ...
٢٣. ...
٢٤. ...
٢٥. ...
٢٦. ...
٢٧. ...
٢٨. ...
٢٩. ...
٣٠. ...

١١١

٣١. ...
٣٢. ...
٣٣. ...
٣٤. ...
٣٥. ...
٣٦. ...
٣٧. ...
٣٨. ...
٣٩. ...
٤٠. ...
٤١. ...
٤٢. ...
٤٣. ...
٤٤. ...
٤٥. ...
٤٦. ...
٤٧. ...
٤٨. ...
٤٩. ...
٥٠. ...

والله اعلم بالصواب

٥١. ...
٥٢. ...
٥٣. ...
٥٤. ...
٥٥. ...
٥٦. ...
٥٧. ...
٥٨. ...
٥٩. ...
٦٠. ...
٦١. ...
٦٢. ...
٦٣. ...
٦٤. ...
٦٥. ...
٦٦. ...
٦٧. ...
٦٨. ...
٦٩. ...
٧٠. ...

١١٢

C.E.A. Bodwell, *Brief History of the Wharfedale Temples* London: Barmouth, 1948 p. 7.
 ١١. ... London: Methuen & Co. Ltd. 1932, p. 445.

1. The first part of the document is a letter from the President of the United States to the Congress, dated January 3, 1861. It is a copy of the original letter, and is signed by Abraham Lincoln.

© Humana Publishing & Humana Press, Inc. 2001

(c) Statutes The Role of Lawyers

- (33) William D. Patt, *The Early "Ars" Dictaminis as Response to a Changing Society*, *Journal of American Studies*, 1979, 13, 63.
- (34) Robert L. Benson, "Primitivism and Narrative Technique in Early Thirteenth-Century Italian "Ars Dictaminis" Boccaccio, Sec. 1, 11-12 ed. M. C. Cameron and E. F. Tuttle, (Ravenna: Longo Editore, 1975), 31-50; Ronald W. R. Martin, "The "Ars Dictaminis" and the Beginnings of Humanism: A New Construction of the Problem," *MLA*, 1982, 1-35.

Dictionary of the Middle Ages, ed. J. R. Strayer, vols. 1-10. New York: Charles Scribner's Sons, 1982.

بمقرر الأحرار المنتهية منه تصدر فتاوى، المائدة المدكورة في الشيء

- (99) Ludwig von Rockinger *Bismarck und Friedrichs letztes Jahrzehnt*. 2 vols. Quellen und Erinnerungen zur Bismarckschen und Deutschen Geschichte. IX. Munich, 1864)

ويعبر حرافة قديمه مرة لا هذا التي و مستقيم هي [LXI]. وعن أليوت خاضعة النظر من من:

١٠٠ آرج شير هاسكېر (C.H. Haskins) وقتاً بعد عام ١٠٧٤ م في درست:

Charles Homer Haskins, *Studies in Medieval culture*. New York: P. Collier, 1907.
reprint of 1st ed., 1929. 172.

و راجع به تولیدکننده (Lash Shopkay) و زمانه میخیزا هم ۱۱۵۲ ام میخیزا:

Leah Shapiro, *Advents of Man: A History of the Middle Ages*

(١٩٠٩) لا نجد أن كتاب *Reveries de Savoir* من تصدق أو لا تصدق فيه أية من فروضه

(Reveries) على يد ر. ج. كيسي، وهو أحدث الذي وضع في سنة ١٩٩٧، أي بعد

البرك، لم

C. H. Haskins, *Studies in Medieval culture* (172 notes 1-101) Part, 'The Early "Ars dictaminis"' 137

(102) L. Bachelard, *Brachylogie und Formelbücher* 1-107 Suppl. ١ *Ingrat comme document* 1 *De documentis*

(103) L. Bachelard, *Brachylogie*, 1-107 ff

نجد طرفاً من ذلك حد ياتو في

Louis John Patten, *The Arts Course at Medieval Universities with Special Reference to Grammar and Rhetoric: The University Studies*, (Cambridge: Harvard University of Illinois, 1940) III-III, note 47

C. H. Haskins, *Studies in Medieval culture* 1-101 (١٠٤) الجزء

(105) L. J. Patten, *The Arts Course at Medieval Universities*

(Rhetoric: the University Course at Medieval Universities) ولا نجد أن ثالث المصنوع

(Universities)، العربية المصنوعة مسار الأعمال في المصنوعات القروية، صفحات ٦٧-

٩١

(106) L. Bachelard, *Brachylogie*, I, 9

(107) Charles Thoms, *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Age*, (Paris, 1869), photomechanical reproduction, (Frankfurt, Minerva, 1964), 91, note 3.

(108) C. Thoms, *Extraits de divers*, 91

(109) C. Thoms, *Extraits de divers*, 91, note 4.

(110) L. J. Patten, *The Arts Course*, 80-81

(١١١) طؤز بول أوسكار كريستلر هذه الفكرة - فضلاً عن آخرين - في:

Kristeller, *Humanism and Scholasticism*, 346-374; Kristeller, 'Appendix: The Medieval Anecdotes', 147-165.

(112) Franz-Josef Schmale, 'Die bolognese Schule der ars dictandi', *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, XIII (1957), 16-34

(113) Hans Martin Schöller, *Ars dictaminis, Ars dictandi*, Suppl. v, in: *Lexicon des Mittelalters*, 1034-1039, esp. 1035.

- [114] W. D. Pohl. The Early "Ars dictaminis" in Hispania (c. 800-1000). *Journal of Medieval Studies*, 1974, 133-151, 151.
- [115] W. D. Pohl. The Early "Ars dictaminis". 151-156.
- [116] W. D. Pohl. The Early "Ars dictaminis". 144.
- [117] W. D. Pohl. *The Early "Ars dictaminis" in Hispania (c. 800-1000)*. Translated from the German by W. D. Pohl. *Journal of Medieval Studies*, 1974, 133-151, 144.
- [118] Kristeller. *Appendix: The Medieval Aristotelianism*, 15.
- [119] *أدب الإسلام والاستعلاء*, ١٧١.
- [120] *أدب الإسلام والاستعلاء*, ١٧١.
- [121] G. Madama. *The Rise of Colleges*. *Journal of Medieval Studies*, 1974, 133-151, 151.
- [122] *أدب الإسلام والاستعلاء*, ١٧١.
- [123] W. D. Pohl. The Early "Ars dictaminis" in Hispania (c. 800-1000). *Journal of Medieval Studies*, 1974, 133-151, 151.
- [124] Ibid.
- [125] *أدب الإسلام والاستعلاء*, ١٧١.
- [126] Emile Ivan. Le matériel et le régime de la preuve par serment dans la pratique du droit musulman. *Annales de l'Ecole Française de Droit de Beyrouth (Université de Lyon)*, Lebanon: Imprimerie St Paul, 1945.
- [127] Kristeller. *Appendix*, 160.
- [128] Kristeller. *Appendix*, 163.
- [129] Alvaro. *Indiculus hominum: Patrologia Latina*, CXXI, cols. 555-556.
- [130] *أدب الإسلام والاستعلاء*, ١٧١.
- [131] R. W. W. *Medieval "Ars Dictaminis"*, 4 ff.
- [132] C. Thorot. *Extraits de divers*, 90 ff.
- [133] C. Thorot. *Extraits de divers*, 92.
- [134] Sezgin. *GAS*, 2: 520-521.
- [135] Sam Dresden. The Profile of the Reception of the Arabian Renaissance in France. *Studies in Medieval and Postmodern Thought Itinerarium Italicum*, ed. H.A.

- (133) Hermann and J. A. Brady, Jr (Eds) (J. J. Brill 1975) I Suppl. I *Ibid. Selected Essays*, 14.
- (134) Kristeller, 'Appendix: The Medieval Antecedents', 152.
- (135) Universities, 1-111.
- (136) *Summary of the Middle Ages*, 2-320 Suppl. 1 (by L. J. Polak) (١٣٦٦) معاونه، جمع مؤلفه، بطر والمصادر، المجلد، ١-١١١.
- (137) L. J. Paoletti, *The Arts Course at Medieval Universities*, 72 (562).
- (138) F.-J. Schmale, *Die bolognese Schule* (Irnerius) بطر وبالنسبة لمصنف إرنيريوس (*Irnerius*) *des arts du temps*, 120.
- (139) L. J. Paoletti, *The Arts Course at Medieval Universities*, 72 (562).
- (140) L. J. Paoletti, *The Arts Course*, 73-74.
- (141) L. J. Paoletti, *The Arts Course*, 75-76.
- (142) L. J. Paoletti, *The Arts Course*, 78.
- (143) *Ibid.*
- (144) L. J. Paoletti, *The Arts Course*, 80.
- (145) *Ibid.*
- (146) L. J. Paoletti, *The Arts Course*, 81.
- (147) L. J. Paoletti, *The Arts Course*, 82.
- (148) L. J. Paoletti, *The Arts Course*, 83.
- (149) P. O. Kristeller, 'Humanism', 538.
- (150) P. O. Kristeller, 'Humanism', 358, n. 1.
- (151) Kristeller, 'Appendix', 153.
- (152) Kristeller, 'Appendix', 161.
- (153) *Ibid.*
- (154) Kristeller, 'Appendix', 161-162.
- (155) A. Mez, *Die Renaissance des Islam*, 24-25.
- (156) Hanna Holborn Gray, 'Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence', *Journal of the History of Ideas*, 24, (1963), 498.

ويرهن كريستلر على ما ذهب إليه.

(١) رقم مقدمي لهذا المرجع به (Reception) هاء، لكنه رمز له في قائمة المصادر والمراجع به (Profile) (المترجم)

ورهن جراي (Gray) هلي ما ٥٥٥: ١٠٤

- (157) *Forrest*, cap. 4, 10-11
- (158) Richard M. Kaeen, 'The Transformation of the Liberal Arts in the Renaissance', in *Developments in the Early Renaissance: Papers of the Second Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies, SUNY at Binghamton*, 4-5 May 1968, ed. B. S. Levy Albany (New York: SUNY Press, 1972), 158-221, 180
- (159) R. McKee, 'The Transformation of the Liberal Arts in the Renaissance', 191
- (160) Paul Fiske Kretzschmar, 'The Impact of Early Italian Humanism on Thought and Learning', in *Developments in the Early Renaissance: Papers of the Second Annual Conference of the Center for Medieval and Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton*, 4-5 May 1968, ed. B. S. Levy Albany (New York: SUNY Press, 1968), 120-57, 129
- (161) *cf. nusucunque* xix
- (162) Helena Wieruszowska, 'Ars rhetorica in the time of Dante', in *Medievalia et Humanistica*, I, (1943), 95-108, 105
- (163) P. O. Kristeller, 'Appendix', 156
- (164) P. O. Kristeller, 'Humanism and Scholasticism', 360
- (١٦٥) هاملتون أ. ر. جب (H. A. R. Gibb) ر. والزور (R. Walzer)، «أخلاق»، في (EI) وهذه المقالة مقدمة مثارة عن فلسفة الأخلاق في الإسلام. التي لم تُعرد لها دراسة شاملة بعد (١٦٦) لمراجع نفسه.
- (167) *Lexicon*, Suppl. v^c
- (١٦٨) محمّد صادق الزايعي، تاريخ الأدب العربي، ١٢. وعن ابن قتيبة أشير على القارئ بمعاونة دراسات جيرارد لوكومتي (Gerard Lecomte)، ولا سيّما دراسته المسماة *Gerard Lecomte, Ibn Qutayba: l'Homme, son œuvre, ses idées*, (Damascus: PIFD, 1965)
- ولا سيّما الفصل التاسع، الذي تناول الأدب عند ابن قتيبة.

(أ) لا توجد في لائحة مصادر مقدي مرجع هذا اختصاره كما لم أستطع الاهتداء إليه (المرجع)

(ب) كالتأنيق. (المرجع)

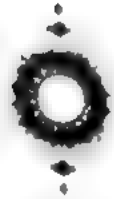
(ج) كالتأنيق، بيد أنّ مقدي يعني -يقينا- محمّد إدوارد وليام لين. بيد أنّه لم يدرّ له برمز (Lecton). بن زفر له برمز (LL). وتجنّب هذه العبارة التي استشهد بها مقدي على لسان إدوارد وليام لين "good qualities and attributes of the mind or soul" في معجم بين المذكور آنفاً، مادة «أدب» (المرجع)

- (١٦٩) اختبرت ثلاث الحكمة من كتاب الآداب لابن المعتز، وثلاثة لأخيه منها ذكرها ابن الجوزي في القسطم. ٩١، ١٢. وهناك حكمان من اثني عشرة حكمة معناه. هذا هو الذي كان (١٦٩) لم يرد في كتاب الآداب لابن المعتز، وظاننا أنه قصير، رداً على ما في تلك الحكمة المذكورة في كتاب المسكن الفصول الخمصار (١١٨-١٢٠)، وبهذا الحكم في كتاب الآداب لابن المعتز على إيراد الصنف الثاني، الحكمة الأولى من ١٠٠، والثاني من ٩٧ (القسطم الثاني عشر)، والثالث من ٩٨ (القسطم الثاني)، والرابعة من ٩٨ (القسطم الرابع)، والخامسة من ٩٣ (القسطم الثالث)، والسادسة من ٩٤ (القسطم الرابع)، والسابعة من ٩١ (القسطم السادس)، والثامنة من ٨٥ (القسطم العاشر)، والتاسعة من ١٥، والحادية عشرة من ٨٩ (القسطم السادس)، وثمة اختلافات طمعة اختبرت القسطم العربي في كلا المصنفين (١٧٠) ظهر الذين السلفي، تاريخ حكماء الإسلام، ١١٢-١١٣.
- (١٧١) Brockelmann, GAL, I 310. Suppl. I 376.
- (١٧٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، (٤٨٥) ١٤٨٥. Brockelmann, GAL, Suppl. I 322. (no. 68 ff)
- (١٧٣) el Mubarrad, Les Statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif, traduits et annotés par E. Fagnon. (Algiers: Librairie de l'Université, 1915)
- (١٧٤) Le droit de droit public d'Ibn Taimiya, (Beyrouth, Institut français de Damas, 1948).
- (١٧٥) Le droit de droit public d'Ibn Taimiya, XII
- (١٧٦) Brockelmann, GAL, Suppl. I 376. Suppl. v. index.
- (١٧٧) Sogin, GAS, I. Suppl. v. index.
- (١٧٨) ابن معلق، الآداب الشرعية، ١، ٩٢.
- (١٧٩) Dorothee Metitzka, The Matter of Araby in Medieval England, (Yale University Press, New Haven 1997). Chapter 5
- (١٨٠) Dorothee Metitzka, The Matter of Araby in Medieval England, 95.
- (١٨١) Pedro Alfonso, Joseph Ramon Jones, John Esten Keller, The scholar's guide: A translation of the twelfth-century *Disciplina clericalis* of Pedro Alfonso, (Toronto, Pontifical institute of medieval studies, 1969)
- (١٨٢) Dorothee Metitzka, The Matter of Araby in Medieval England, 96.

(١) لم يذكر مقدسي ابن معلق وكتابه الآداب الشرعية في لأخيه مصنفه قط، ومن ثم لم نستطع تحديد الطبعة التي عرّفها منه تحليلياً، وللكتاب عدة طبعات، وعموماً فقد ذكر ابن معلق من بين هؤلاء الذين سنوه في التصوف في هذا الموضوع أبو قازم التستري صاحب الفتن، وأبو بكر الحلال، وأبو بكر عبد العزيز، وأخيه يعني علام الحلال (٣٦٣هـ/٩٧٢م)، وأبو حصين (ولعله عمر بن شاذان الموصوف عام ٣٨٥هـ/٩٩٥م)، وأبو علي بن أبي موسى، والقاضي أبي يحيى الدار، وأبو الوفاء ابن عقيل وغيرهم، وصنف في بعض ما يتعلق به، كالأمم بالمعروف والنهي عن المنكر والوعاء والفتن والشمس وغير ذلك الطبراني، وأبو بكر الأثيري، وأبو محمد الحلال، والقاضي أبو يعلى الفراء، وأخيه أبو الحسن، (ابن الجوزي، المعتمد)

- [184] Dorothy M. Little, *The Matter of Truth in Medieval England* 93
 [185] P. L. K. Stevenson, *Speculum* 156
 [186] Dorothy M. Little, *The Matter of Truth in Medieval England* 96 n. 2
 [187] H. D. Montgomery, *المسألة الحقيقية* (Chicago: Hill, 1971)
 [188] Dorothy M. Little, *The Matter of Truth in Medieval England* 97
 [189] Dorothy M. Little, *The Matter of Truth in Medieval England* 106
 [190] British Museum, Ch. 869
 [191] Berlin Ch. 875 and Ms. Sophia 2900 bis
 [192] Brockelmann, *GA* 1: 49, Suppl. 1: 879. Dorothy M. Little, *The Matter of Truth in Medieval England* 111 ff.
 [193] C. F. Nélis, *القول والفكر* (*the Words and Sayings of Philosophers*)
 [194] H. D. Montgomery, *المسألة الحقيقية*، ص 10. (Stephen Scroppe)
 [195] William Worcester، *المسألة الحقيقية*، ص 10. (William Worcester)، *المسألة الحقيقية*، ص 10. (William Worcester)

المصادر والمراجع



المصادر والمراجع العربية والمعرفة

ابن الأثير، محمد بن عبد الله بن أبي بكر الفضاهي السبيعي (ت ٦٥٨هـ / ١٢٦٠م)، *المختص من نكتة الفقهاء*، ج ١، دار الكتب المصرية، دار الكتب المصرية، ١٩٨٦م.

ابن أبي أصيبعة، موصوف الذئب أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن بروس الحر حبي (ت ٦٨٠هـ / ١٢٧٠م)، *عيون الأبياء في طبقات الأمراء*، تحقيق براء زعماء بيروت، دار مكتبة الحياة، ٩٠٤.

- أبو أبي ربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد (ت ٢٧٢هـ / ٨٨٦م)، *ملوك المالک في تلخيص العمالک*، تحقيق د. ح. الشكري، بيروت: منشورات غويدات، ١٩٧٨.

- أبو أبي ربيع، أبو الحسين محمد بن محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء، (ت ٥٢٦هـ / ١١٣١م)، *طبقات الخبائط*، تحقيق محمد حامد البقفي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م.

- أبو إسحاق أشير ري، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت ٤٧٦هـ / ١٠٣٨م)، *طبقات الفقهاء*، بغداد: مطبعة بغداد، ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م.

- ---، *اللمع في أصول الفقه*، القاهرة: مطبعة صبيح، ١٣٤٧هـ / ١٩٢٨م.
 لأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن عبد الله ابن أبي موسى الأشعري (ت ٣٢٤هـ / ٩٣٦م)، *كتاب الإمامة عن أصول الشياخ، القاهرة*، ١٣٤٨هـ / ١٩٢٩-١٩٣٠م، ترجمة وتحقيق و. ش. كلاين (W. C. Klein)، يوهانز (New Haven): الجمعية الشرقية الأمريكية (American Oriental Society)، ١٩٤٠.

- ابن الأثير، محمد بن إبراهيم بن مساعد الأنصاري الشجاري البحاري (ت ٧٤٩هـ / ١٣٤٨م)، *إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد*، تحقيق عبد اللطيف محمد القيد، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٨.

- الأشعري، كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري (ت ٥٧٧هـ / ١١٨١م)، *الإيضاح في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين*، تحقيق ج. فيل (G. Weil)، ليدن (Leiden): منشورات بريل (E. J. Brill)، ١٩١٣.

«لرمة الأكتاف في طبقات الأدياء» بحمد مطبعة هارم، أمستردام (Amsterdam)، الطبعة

لشرفه الاستكشافية، ١٩٦٣

الحجاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن محمد، ٨٢٦٦ هـ / ١٩١٠ م، صحاح
الحجاري، مسمى الجامع الطنجي لأحاديث سيد المرسلين، بحمد مطبعة دار الحديث (Al Fakhriyah)،
(Krichi)، لندن (Leiden)، منشورات Brill، ١٩٦٢، ١٩٠٨، الطبعة السادسة،
Frankfurt Islamische, ed. H. Houdon et W. Mattheis, 4 vols. Photomechanical reproduction

Paris A. Maisonneuve, 1977

ابن شام، أبو الحسن علي بن شام الشيرازي الأندلسي (ت ٥٤٢ هـ / ١١٤٧ م)، الأخيرة في محاسن
أهل الجزيرة، نقل عن وثائق الأحيان لاس خنك

ابن مشكور، أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن محمود الحراري الأندلسي
(ت ٥٧٨ هـ / ١١٨٣ م)، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفهائهم وأدائهم،
مطبعة روجاس (Rojas Press)، ١٨٨٢

أبو بكر الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى بن عبد الله الصولي (ت ٣٣٥ هـ / ٩٤٦ م)، أحبار الزاوي بالله
والمنقضي من كتاب الأوراق، تحقيق هيوث دن (J. Heyworth-Dunne)، القاهرة: مطبعة
الضواوي، ١٣٥٤ هـ / ١٩٣٥ م

الصدري، أبو إبراهيم الفتح بن علي بن محمد الصدري الأصمعي (ت ٦٤٣ هـ / ١٢٤٥ م)، رتبة
القصرة ونجحة العصرة، تحقيق م. ث. هوتسما (M. Th. Houtsma)، في: «Recueil de Textes Relatifs»
(II) Histoire des Seldjoukides، (Leiden)، منشورات Brill (E. J. Brill)، ١٨٨٩

البيهقي، إبراهيم بن محمد البيهقي (كان حياً قبل ٣٢٠ هـ / ٩٣٢ م)، المحاسن والمتساوي، تحقيق
فريدريش شفالي (Schwalle)، جيسن - لينسك (Gressen-Leipzig)، ١٣١٨ هـ / ١٩٠١ م

ابن تغري سرد، أبو لمحاسن جمال الدين يوسف بن تغري سرد بن عبد الله الطاهري الحنفي
(ت ٨٧٤ هـ / ١٤٧٠ م)، التجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية،
١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣ م وما بعدها.

التوخي، أبو علي المحسن بن علي بن محمد ابن أبي الفهم البصري (ت ٣٨٤ هـ / ٩٩٤ م)، تشوار
المحاضرة وأخبار المفارقة، بيروت: دار صادر، ١٩٧١.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الخرنسي الحنبلي
(ت ٧٢٨ هـ / ١٣٢٨ م)، مجموعة الفتاوى، القاهرة: مطبعة كُرْدستان، ١٣٢٦-١٣٢٩ هـ / ١٩٠٨-
١٩١١ م

-----، معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول، في: ابن تيمية، مجموعة
الرسائل الكبرى، القاهرة: المطبعة الشرقية، ١٣٢٣ هـ / ١٩٠٥ م.

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل (ت ٤٢٩ هـ / ١٠٣٨ م)، يتيحة الدهر في شعراء
أهل العصر، دمشق، طبع على نفقة محمد أحمدي الجنيدي، ١٣٠٤ هـ / ١٨٦٦-١٨٦٧ م.

- هاجد، أبو عثمان، وهو من بحر من بحور الكافي البليغ (ت ٢٥٥هـ/٨٩٦م)، فين والشيخ
يطلق حسن الضموي، لندن: مطبعة الاستقامة، ١٣٢٥هـ/١٩٥٦م.
- أبو حنيفة، أبو الحسن علي بن عبد البر القاسمي (ت ٣٩١هـ/١٠٠١م)، فوسيلة من المعنى
وعصومه، يحنف محمد أبو الفضل إبراهيم، علي بنسري، القاهرة دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥١م.
- أبو حنيفة، تاريخ ألب اللغة العربية، حسن بنسري، القاهرة دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥١م.
- الموردي، أبو العباس جعفر بن أحمد الموردي (ت ٦٧١هـ/٨٨٨م)، كتاب المسالك والممالك،
بقلاص كارل بروكلمان، (1403، 1 Supply، 1181)، والفهرست لاس القديم، ومجمع الأعلام لمعرفت
الحجوي.
- النسخي، أبو عبد الله محمد بن سلام بن عبد الله (ت ٦٣٢هـ/٨٤٦م)، طبقات الأحرار، تحقيق هون
جوريف هيل (von Joseph Hill)، لندن (London)، منشورات دار Brill، ١٩١٦، 1، 11، 12.
- ابن الحوري، حمد الله بن الصرخ عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت ٥٩٧هـ/١٢٠٠م)، كتاب
المفاتيح، تحقيق مارسل ل. سوارث (M. L. Swarth)، بيروت دار المشرق، ١٩٧١م.
-، المتكلم في تاريخ الملوك والأمم، الأحرار من الخامس إلى العاشر، تحقيق كريكور
(Krenkow)، حيدر آباد-الذكر: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧-١٣٥٩هـ/١٩٣٨-١٩٤٠م.
- حاشي، خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العنابي المعروف بـ (كتاب حنيفة)
(ت ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح محمد شرف الدين
يالتقيا، ردمت بيلك الكليسي، إستانبول، وكالة المعارف الحلية، ١٩٤١-١٩٤٣م.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت ٨٥٢هـ/١٤٤٩م)، تهذيب
التهذيب، حيدر آباد-الذكر: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٢٥-١٣٢٧هـ/١٩٠٧-١٩٠٩م.
-، لسان الميزان، حيدر آباد-الذكر: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٢٩-١٣٣١هـ/١٩١١-١٩١٣م.
- أبو حنيفة التوحيلي، علي بن محمد بن العباس (ت نحو ١٠٠٤هـ/١٠١١م)، البصائر والذخائر، تحقيق
إبراهيم كيلاني، ٣ مج، دمشق: مكتبة أطلس ومطبعة الإنشاء، ١٩٦٤م.
-، رسالة في علم الكتابة، في: ثلاث رسائل لأبي حنيفة التوحيلي، تحقيق إبراهيم الكيلاني،
دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٥١م.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (ت ٤٦٣هـ/١٠٧٢م)، تاريخ
بغداد القاهرة: مطبعة الشريعة، ١٣٤٩هـ/١٩٣١م.
- ابن خلدون، ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحفزي الشيبلي
(ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م)، مقدمة ابن خلدون، ترجمة فرانز روزنثال (F. Rosenthal)، نيويورك (New
York): مطبوعات بانثيون (Pantheon Books)، ١٩٥٨م.
- خلف الأحمر، أبو محرز خلف بن حنيفة البصري (ت ١٨٠هـ/٧٩٦م)، المقدمة في النحو، تحقيق عز
الدين الشوحي، دمشق: مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم، ١٣٨١هـ/١٩٦١م.

- حنفية، أم العام شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر.
- (ت ٦٨١هـ / ١٢٨٧م)، وهناك الأهل وأبناء أسماء الزمان، بعض محمد، بعض أبي...
عنه مطبعة المستدة، ١٩٤٩
- نحو: محمد بن محمد بن أحمد بن علي بن... من الكتاب (ت ٣٨٧هـ / ٩٩٩م)،
مناخ العلوم، تحقيق د. خالد فارس Van Vincent (أستاذ (Lecteur) مشهور في Brill)،
١٩٩٥
غير الذين التركلي، الأحلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين
والمستقرن، - ب. دار العلم للملايين، ١٣٨٩ - ١٣٩٠هـ / ١٩٦٩ - ١٩٧٠م
- ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبد الله بن مكيال بن نيس البغدادي الأموي
- (ت ٢٨١هـ / ٨٩٤م)، كتاب مكارم الأخلاق، حقق حسن أبلامي (Jams Bellamy)، طباد
(Wichaden) فرانكشتاين، ١٩٧٣
الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ / ١٣٤٨م)،
سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأريؤوط؛ حسين الأسد، بيروت: دار الرسالة.
١٤٠١ - ١٤٠٥هـ / ١٩٨١ - ١٩٨٥م
- العرس في حر من غير، تحقيق صلاح الدين المجذوب، الكويت: دائرة المطبوعات والنشر.
١٩٦٠
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق عبي محمد الجوازي، القاهرة: مطبعة الحلبي.
١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م
- ابن رجب، ريس الذين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن البغدادي الحلبي
- (ت ٧٩٥هـ / ١٣٩٣م)، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق هري لاوست (H. Laoust)، سامي
الذهاب، دمشق. منشورات المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية، ١٩٥١م تحقيق محمد حامد القفي،
القاهرة. مطبعة لجنة المحققة، ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م.
- رضا الشبي، نسخة مؤرخة بعام ٥٨٨هـ من كتاب إستان الأطباء وروضة الآباء لابن المطران، مجلد
المعهد العلمي العربي بدمشق، ١٩٢٣.
- الزيندي، محمد بن الحسن بن غيد الله بن مدح، الزيندي الأدلسي الإنسيلي، (ت ٣٧٩هـ / ٩٨٩م)،
طبقات التوحيش والمؤمنين، القاهرة: مطبعة الخاتجي، ١٩٤٥هـ / ١٣٧٣م
- زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، القاهرة. مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٥٢هـ / ١٩٣٤م
- سبط ابن الجوزي، أبو إسحاق شمس الدين يوسف بن قر أوغلي بن عبد الله (ت ٦٥٤هـ / ١٢٥٦م)،
مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، مخطوط بالمكتبة الوطنية ببغداد، (MS Arabe 1506)
الشبي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي (ت ٧٥٦هـ / ١٣٥٥م)، فتاوى الشبي، القاهرة،
مطبعة القدسي، ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧ - ١٩٣٨م.

(١) لم نعاونه مقدسي قط إلا مع خلال ابن العباد الحنيلي. (المترجم)

- كبر... من... محمد... علي... ١٦٣٧٠هـ / ١٦٣٧٠م، طبع في
- الجامعة الكبرى، ١٩٥٥هـ / ١٩٥٥م، ٣٢٣ / ١٣٢٤هـ / ١٩٥٥م، ١٩٥٥م،
- محمد... ١٩٦٤هـ / ١٩٦٤م، ١٣٣٣ / ١٣٣٣هـ / ١٩٦٤م، ١٩٦٤م
- ١٩٧٦م
- السحاري، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السحاري (ت ٩٠٢هـ / ١٧٩٧م)، الإلهان
- بالنويج لمع دغ الفارسي، ترجمه فرات ر. وشار (Rosenthal) في History of Muslim
- Historiography, Leiden (J. Brill 1952)
- إسكافي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، نحو... في الحقي (ت ٦٢٦هـ / ١٢٢٩م)،
- مفتاح العلوم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م
- الشافعي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم السيلوي
- (ت ٤١٢هـ / ١٠٢١م)، طبقات الصوفية، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٣
- الشافعي، أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور الميمني السمعاني المروزي (ت ٥٦٦هـ / ١١٦٦م)،
- آب الإمام والاسماعيل، تحقيق ماكس فايسفايلر (M. Weisweiler)، ليدن (Leiden) منشورات بريل
- (E.J. Brill)، ١٩٥٧
- الشافعي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الحصري (ت ٩١١هـ / ١٥٠٥م)، بنية الزكاة في
- طبقات الحوئين والحقا، تحقيق محمد أبو الغصن إبراهيم، القاهرة: مطبعة الحدي، ١٣٦٤هـ / ١٩٦٤م
- ١٩٦٥م
- ----، تاريخ الخلفاء، القاهرة: المطبعة الميرية، ١٣٥١هـ / ١٩٣٢م
- ----، التمرير في علوم اللغة وأنها، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م، ١٩٠٨م
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلب المروزي
- (ت ٢٠٤هـ / ٨٢٠م)، كتاب الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، القاهرة: مطبعة الخليلي،
- ١٣٥٨هـ / ١٩٤٠م
- ابن شاكر الكشي، محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر
- (ت ٧٦٤هـ / ١٣٦٢م)، نوات الوفيات، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار النهضة
- المصرية، ١٩٥١م
- أبو شامة المقدسي، أبو القاسم شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم (ت ٦٦٥هـ / ١٢٦٧م)،
- تراجم رجال القرنين السادس والسابع، تحقيق محمد واحد الكوثري، القاهرة: دار نشر الثقافة
- الإسلامية، ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م
- الضاحي بن عباد، أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن العباس الطائفي (ت ٣٨٥هـ / ٩٩٥م)، الكشف
- عن مساوي شعر المتنبي، القاهرة: مطبعة القدسي، ١٣٤٩هـ / ١٩٣٠-١٩٣١م
- الضعدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت ٧٦٤هـ / ١٣٦٣م)، نكت الهميان في نكت النيمان
- القاهرة: د. ت.

- إبراهيمي، أبو نصر محمد بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الوهاب (ت ٣٣٩هـ / ١٠٩٥). إحصاء المعلوم بحصر
وتمام أسرار، القاهرة: مطبعة دار المعارف، ١٩٤٩.
- الزكري، محمد الفيزي أبو عبد الله محمد بن عمر بن يحيى بن الحسن بن علي بن محمد بن
(ت ٨٠٦هـ / ١٢١٠م)، مناقب الصلوة، القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٩هـ / ١٩٧٢م، ١٩٧٣.
- ابن العربي، أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصر الأدي (ت ٤٠٣هـ / ١٠١٣م) تاريخ
علماء الأندلس، القاهرة: المطبعة المصرية، ١٩٦٩.
- ، كتاب التوضيح في تاريخ علماء الأندلس، بحضر فرانسيسكو كاسا دي بارناسكو (Casas de Parnascu)
(Index)، مدريد: مطبعة خورنال دو إل غومالدو (El Gornaldo)، ١٩٨٢.
- فؤاد سنان، فهرس المخطوطات المصورة، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٤-١٩٦٣.
- الحلي، أبو علي إسماعيل بن العاصم بن هرون بن موسى بن محمد بن سعد بن حمدان (ت ٣٥٦هـ / ٩٦٧م)،
كتاب الأمالي، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤٤هـ / ١٩٢٦م.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الذبيوري (ت ٢٧٦هـ / ٨٨٩م)، هيون الأخبار، القاهرة:
مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٤٦-١٣٤٩هـ / ١٩٢٨-١٩٣٠م.
- ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي (ت ٦٢٠هـ / ١٢٣٢م)، تحرير
الطريق في كتب أهل الكلام، حققه وقدم له وعلق عليه جورج مقدسي (George Makdisi)، لندن:
مشورات لوزاك (Luzac)، ١٩٦٢.
- القاضي، جمال الدين أبو الحسن عيسى بن يوسف بن إبراهيم الشيباني (ت ٦٤٦هـ / ١٢٤٨م)، إنشاه
الرؤاة على آثبات النجاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية.
١٣٦٩-١٣٧١هـ / ١٩٥٠-١٩٥٥م.
- ، تاريخ الحكماء، تحقيق يوليوس ليبيرت (J. Lippert)، ليتزيك (Leipzig) مطبعة ت. ويشر
(T. Weicher)، ١٩٠٣.
- الفقشندي، شهاب الدين أبو العبّاس أحمد بن علي بن أحمد الفزاري (ت ٨٣٩هـ / ١٤١٨م)، شرح
الأعشى في صناعة الإنشاء، القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٣٨هـ / ١٩٢٠م، وأعيد طبعها بتصوير،
القاهرة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد (ت ٧٥١هـ / ١٣٥٠م)، إعلام
المؤمنين عن رب العالمين، القاهرة: مطبعة الكُردي، ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م.
- ابن كثير، عماد الدين أبو القداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري (ت ٧٧٤هـ / ١٣٧٢م)،
البداية والنهاية في التاريخ، القاهرة: مطبعة الشعاعة، ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م.
- لويس شيخو، مجتمعي الأدب في حقائق العرب، بيروت. المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٤.
- الميرزا، أبو العبّاس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأودي (ت ٢٨٥هـ / ٨٩٩م)، الكامل في اللغة
والأدب، تحقيق زكي مبارك، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥هـ / ١٩٣٦م.

- (١) لم أعرف على طبعه لهذا الكتاب صدرت في القاهرة هذا التاريخ العنصر حلًا من تاريخ الطباعة في مصر ويحل لي أد مقدسي قد أحاط في تحديده صدره الشرة من الكتاب وأول شرة أعرفها لهذا الكتاب هي الطبعة التي وقف على نصحها مصطفى محمد قنينة، (القاهرة: الطبعة الإعلامية، ١٩٧٢هـ/ ١٩٨٤م). (المترجم)

- Elms, Adam and Stuart, Wilfred. *Seven golden tales of Persian Arabia*. London: Clarendon Press, 1903.
- Borinski, K. *Die Antike in Prosa und Kunstherrsch. II*. Leipzig, 1924.
- Burrows, Clifford Edmund. A Maslama on Secretaryship of Qasbiyah's al-Kawthar al-sharif li-Yusuf al-Buhārī. *RSAS*, XXVII 1964: 291-3.
- Bruchmann, Carl. *Geschichte der arabischen Literatur* G.L. 2nd ed. 2 vols. Leiden: E.J. Brill, 1943-49.
RSAS— *Index of the School of Oriental and African Studies*.
- Burckhardt, Jacob. *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Ein Versuch. 1st ed. 1. Göttingen, 2 vols. Leipzig, 1877. 2nd ed. G. C. Middlemore. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. An Essay. New York: The Modern Library, 1954.
- Cohen, Claude. "Y a-t-il eu, des corporations professionnelles dans le monde musulman classique?" *The Islamic City: A Colloquium*, ed. A.H. Hourani and S.M. Stern. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970.
- Carr-Saunders, Alexander Morris and Wilson, Paul Alexander. *The Professions*. Oxford: University Press, 1933; second impression London: Frank Cass, 1964.
- Chelata, C. "Logique juridique et droit musulman". *Studia Islamica*, (23), 1965.
- Compteyre, Gabriel. *Abelard and the origin and early history of universities*. London: Charles Scribner, 1893.
- Comrie, Yves. "Pour une histoire sémantique du terme 'magistère'", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, (60), 1976.
- Curtius, Ernst Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages*, translated from the German by W.R. Trask, Princeton: University Press, 1973.
- de Goeje, M. J. *Bibliotheca geographorum Arabicorum*, Leiden. E. J. Brill, 1870-1894.
- de Meynard, Charles Barbier. Surnoms et sobriquets dans la littérature arabe, *Journal asiatique*, 9, March-April 1907, 173-244.
Dictionary of the Middle Ages, ed. J.R. Strayer, vols. 1-10. New York: Charles Scribner's Sons, 1982.
- Dozy, Reinhart, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, Amsterdam: J. Müller, 1845.
- —, *Spanish Islam*, tr. F.G.S. Stokes, London, 1913.
- —, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols, Leiden: E. J. Brill, 1881.

101. J. G. Le Goff, The profile of the reception of the Italian Renaissance in France in *Studies in the Social and Religious Thought in Christian Italy*, ed. H. A. C. Brown and F. A. J. J. van der Meer, Brill, 1975, pp. 149-169.
102. D. S. Marshall (ed.), *Waldseemüller's Expedition*, Copenhagen, 1973, 496-509.
103. A. Averis, 'What is Magisterism?' *Origins*, (6), 1976.
104. E. Yousif, *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Algérie et en Egypte au Moyen Âge*, Damascus, PIFD, 1967.
105. Brekenridge Andrew S., *Scholarship*, New York: SUNY Press, 1972.
106. *The Encyclopedia of Islam*, vol. I.
107. *The Encyclopedia of Islam*, vol. II.
108. Thomas Storer, *School of Exegesis*, no. 1, London: Tabor and Faber, Ltd., 1914.
109. H. K. N. K. N. K. N. *Un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades*, 111, 112/1118-74, 3 vols. Damascus: PIFD, 1967.
110. *Encyclopedia of Religion and Ethics*.
111. *Forschungen zur Deutschen Geschichte*.
112. Forester, Sir John. *The Landmark Legum Angliae*, ed. And. tr. with notes by S. B. Chimes, Cambridge: Cambridge University Press, 1949.
113. Gardet, L., *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1967 IV, C, Claude-France Audebert, *Al-Hafāzī et l'immutabilité du Coran*, Damascus: PIFD, 1982.
114. Gimaret, Daniel, 'Théories de l'acte humain dans l'école hanbalite', *BEO*, XXIX 1977, 157-78.
115. Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de dignitate hominis* in *Latin Writings of the Italian Humanists*, ed. F. A. Gragg, New York: Charles Scribner's Sons, 1927.
116. Goldziher, Ignaz., *Die Zähriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, O. Schulze, 1884, Eng. tr. Goldziher I., *The Zähriris Their Doctrine and Their History*, tr. W. Behn, Leiden: E.J. Brill, 1971.
117. —, 'Education Muslim', *Encyclopedia of Religion and Ethics*.
118. —, *Introduction to Islamic Theology and Law*, tr. A. and R. Hamori, Princeton: University Press, 1981.
119. —, *Le Dogme et la loi de l'Islam*, tr. F. Arin, Paris: P. Geuthner, 1920.
120. —, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, Carl Winter, 1910; Fr. tr., *Dogme et la loi de l'Islam*, Paris: P. Geuthner, 1920; Eng. tr., *Introduction to Islamic Theology and Law*, tr. A. and R. Hamori, Princeton: University Press, 1981, 2nd German ed., F. Babinger, Heidelberg, 1925.

1. *Humanism and the Renaissance* (1960). The first volume in the series, edited by Paul F. Grendler, contains essays by Paul F. Grendler, John H. Elliott, and others.
2. *Humanism and the Renaissance* (1960). The second volume in the series, edited by Paul F. Grendler, contains essays by Paul F. Grendler, John H. Elliott, and others.
3. *Humanism and the Renaissance* (1960). The third volume in the series, edited by Paul F. Grendler, contains essays by Paul F. Grendler, John H. Elliott, and others.
4. *Humanism and the Renaissance* (1960). The fourth volume in the series, edited by Paul F. Grendler, contains essays by Paul F. Grendler, John H. Elliott, and others.
5. *Humanism and the Renaissance* (1960). The fifth volume in the series, edited by Paul F. Grendler, contains essays by Paul F. Grendler, John H. Elliott, and others.
6. *Humanism and the Renaissance* (1960). The sixth volume in the series, edited by Paul F. Grendler, contains essays by Paul F. Grendler, John H. Elliott, and others.
7. *Humanism and the Renaissance* (1960). The seventh volume in the series, edited by Paul F. Grendler, contains essays by Paul F. Grendler, John H. Elliott, and others.
8. *Humanism and the Renaissance* (1960). The eighth volume in the series, edited by Paul F. Grendler, contains essays by Paul F. Grendler, John H. Elliott, and others.
9. *Humanism and the Renaissance* (1960). The ninth volume in the series, edited by Paul F. Grendler, contains essays by Paul F. Grendler, John H. Elliott, and others.
10. *Humanism and the Renaissance* (1960). The tenth volume in the series, edited by Paul F. Grendler, contains essays by Paul F. Grendler, John H. Elliott, and others.

- , Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad', *BIMJAL*, 7/16, 1961, 1-50.
- , 'On the Origins and Development of the College in Islam and the West', *Islam and the West: Aspects of Intercultural Relations*, ed. K.I. Sema'an Albany, New York: SUNY Press, 1980, 26-49.
- , 'The Diary in Islamic Historiography: Some Notes', *HT*, XXV, 1986, 171-81.
- , 'The Guilds of Law in Medieval Legal History: An Inquiry into the Origins of the Idea of Court', *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, I, 1984, 213-252.
- , 'The Hanbali School and Sufism', *Homosimia Islamica*, II, 1974, 61-72, 115, 126.
- , 'The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of *Uslul al-Fiqh*', *Studies Islamica*, (59), 1984, 5-47.
- , 'The Marriage of Tughriq Beg', *International Journal of Middle East Studies* 11/4, 5, 1970, 259-75.
- , *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: University Press, 1981.
- , 'The Topography of Eleventh-Century Baghdad: Materials and Notes', in *Arabica*, VI, (2) 1959, 178-197, VI, (3) 1959, 281-309.
- Makdisi, George, and Grosjean, J., 'Mouzanabih', *Nouvelle Revue Française* April 1971.
- Mann, J., *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1931.
- Mason, Herbert, *Two mastermen of medieval Islam Vizir Ibn Hubayra 694-564AH/1116-1185AD and Caliph an-Nasir li Din Allah 513-622 AH/1153-1225 AD*, the Hague, Mouton, 1972.
- McKeon, Richard, 'The Transformation of the Liberal Arts in the Renaissance', in *Developments in the Early Renaissance*, Papers of the Second Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies, SUNY at Binghamton, 4-5 May 1968, ed. B.S. Levy, Albany, New York: SUNY Press, 1972: 158-221.
- Melior, Paul, *L'Enseignement supérieur en Espagne*, Paris: A. Colin, 1898.
- Metlitzki, Dorothee, *The Master of Araby in Medieval England*, Yale University Press, New Haven 1997.
- Mubarak, Zaki, *Étude critique sur la Lettre Visage d'Ibn El-Mudabbih*, Cairo, 1931.

- Nallino, C., *Enciclopedia Italiana*, s.v. "corporazione".
- Nicholson, Reynold Alleyne, *Studies in Islamic Poetry*, Cambridge University Press, 1971.
- Oxford English Dictionary.
- Packer, Louis John, *The Arts Course at Medieval Universities with Special Reference to Grammar and Rhetoric*, The University Studies, Champaign Illinois, University of Illinois, 1910.
- Paret, Rudi, *Die Geschichte des Islams im Spiegel der arabischen Volkswissenschaften*, Tübingen, Mohr, 1927.
- ———, *Sirot Saif ibn Dhi Jazim ein arabischer Volkskrieger*, Hannover, Lafont, 1924.
- Pelt, W. D., 'The Early "Ars dictaminis" as Response to a Changing Society', *Medieval Studies*, IX, 1978, 133-153.
- Patton W. M., *Imad ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden: E. J. Brill, 1897.
- PIFAO= Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale le Caire.
- PIFD= Publications de l'Institut Français de Damas.
- Pinborg, J., 'Some Syntactical Concepts in Medieval Grammar', in *Classica et Mediaevalia*, Francisci.
- PQ= *Philological Quarterly*.
- REI= *Revue des Etudes Islamiques*.
- Reynolds, L. D. and Wilson, N.G., *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1974, reprinted 1975.
- Rice, David S., *The Unique Ibn al-Battwab Manuscript in the Chester Beatty Library*, Dublin: E. Walker, 1955.
- Rosenthal, Franz, 'Abū Haiyān al-Tawhīdī on Penmanship', *Ars Islamica*, XIII-XIV (1948), 1-30.
- ———, *A History of Muslim Historiography*, Leiden: E.J. Brill, 1952.
- ———, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, Rome: Pontificum Institutum Biblicum, 1947.
- Ross J. B. and McLaughlin, M.M. eds. *The Portable Renaissance Reader with an Introduction*, New York: The Viking Press, 1953.
- RQ= *Renaissance Quarterly*.
- RSPT= *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*.
- S. Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Ottawa: 1941.
- Santillana, D., *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, 2 vols. Rome, 1926-38.

- Schacht, Joseph, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1950.
- Schacht, J. and M. Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlun of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo: A Contribution to the History of Greek Learning Among the Arabs*, Cairo, 1937.
- Schmale, Franz-Josef, "Die bolognese Schule der ars dictandi", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, XIII 1957, 16-34.
- Searle, W., *A History of English Law*, vol. 2 1st ed., London: Methuen & Co. Ltd, 1932.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums* GAS, 9 vols., Leiden: E. J. Brill, 1967, 84.
- Sforza, G., 'La patria, la familia ed i parenti di papa Nicolo V', *Atti della Reale Accademia Lucchese di Scienze, Lettere ed Arti*, XIII 1884.
- Shopkow, Leah, Abbot of Monte Cassino, *Dictionary of the Middle Ages*.
- Simone, Franco, ed., *Culture et politique en France à l'époque de l'humanisme et de la renaissance*, with Introduction by E. Gilson Turin: Accademia Della Scienze, 1974.
- Sourdel, Dominique, 'Abd Allah al-Bughdadi', *Bulletin d'Etudes Orientales BEO*, XIV 1952-4.
- ———, *Le vizirat 'Abbaside de 749 à 936 132 à 324 de l'hégire*, Damascus: PIFD, 1959-60.
- Stern, S.M., The Constitution of the Islamic City, in: *The Islamic City: A Colloquium*, ed. A.H. Hourani and S.M. Stern, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970.
- *Studia Islamica*.
- Thuot, Charles, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au Moyen Age*, Paris: Dezobry, E. Magdeleine, et cie, 1850.
- ———, *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Age*, Paris, 1869, photomechanical reproduction, Frankfurt: Minerva, 1964.
- Trabulsi, Amjad, *La Critique poétique des arabes*, Damascus: PIFD, 1956.
- Tyan, Emile, Le notariat et le régime de la preuve par écrit dans la pratique du droit musulman", *Annales de l'Ecole Française de Droit de Beyrouth: Université de Lyon*, Lebaron: Imprimerie St Paul, 1945.
- Ullman, Berthold Louis, Some aspects of the origin of Italian humanism, *Philological quarterly*, (20) 1941, 212-223.

- Tillman, Manfred: *Überlegungen zur Wappensprache. Ein Beitrag zur arabischen Sprache und Literaturwissenschaft*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966.
- Valet, Jean Claude: *L'espéranto en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris: C. P. Maisonneuve et Larose, 1968.
- *Les arabes en arabie pendant la conquête*, Florence, 1871.
- von Carnéhand, Laurence F.: *Medieval Islam*, 2nd ed., Chicago: University Press, 1953.
- von Bockinger Ludwig: *Reisefrüchte und Formelbücher elfen bis vierzehnten Jahrhunderts*, 2 vols. Quellen und Fortsetzungen zur Bayerischen und Deutschen Geschichte, IX, Munich, 1864.
- Von Wattenbogh, Wilhelm: "Der Austriaum 1831", *Archiv für Kunde österreichischer Geschichts Quellen*, XIV 1855, 1-94.
- Woseler, Karl: *Medieval Culture. An Introduction to Poetic and Prose*, Translated by W.C. Lawton, New York: Harcourt, Brace and Co., 1929.
- Wakid, Jeanette: *The Function of Documents in Islamic Law*, partial edition of *Tahawi's Arabic Shari'at with introduction and Notes*, Albany, New York: SUNY Press, 1972.
- Weiss, Roberto: *The Dawn of Humanism in Italy. An Inaugural Lecture Delivered at Luttery College, London*, H. K. Lewis, 1947.
- Wensinck, A. J.: *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden: E.J. Brill, 1927.
- Wieruszowski, H.: "Ars dictaminis" in the time of Dante', in *Medievalia et Humanistica* I 1943, 95-108.
- Winkelmann, Eduard: 'Reisefrüchte aus Italien. Artikel, Reisefrüchte aus Italien und anderes zur deutsch-italischen Geschichte', *Forschungen zur deutschen Geschichte FDG*, XVIII 1878, 469-92.
- Witt, Ronald: 'Medieval "Ars Dictaminis" and the Beginnings of Humanism: A New Construction of the Problem', *RQ*, XXXV 1982, 1-35.
- Wüstenfeld, Ferdinand: *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*, Göttingen, bei Vandenhoeck und Ruprecht, 1840.